• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •

ГЕРДЕР

SHOUT
SHARE
IT

Annotation

Книга А. В. Гулыги, первым изданием которой в 1963 г. открылась серия «Мыслители прошлого», посвящена немецкому философу, гуманисту и демократу эпохи Просвещения И. Г. Гердеру. Автор дает общую характеристику эпохи, краткий биографический очерк. Гердер — один из творцов историзма; в работе прослеживается возникновение идеи историзма в различных сферах творчества немецкого просветителя. Специальная глава посвящена философии истории. Большое внимание уделяется анализу гердеровской эстетики, оказавшей значительное влияние на последующее развитие эстетической мысли.

- Арсений Владимирович Гулыга
  -
  - От автора
  - Глава первая
    - 1. Немецкое просвещение
    - 2. Вехи жизни
  - Глава вторая
    - 1. Учение о происхождении языка и мышления
    - 2. Теория органических сил
  - Глава третья
    - 1. Общественный прогресс
    - 2. История человечества как история культуры
    - 3. Гуманизм
  - Глава четвертая
  - Глава пятая
    - 1. Анализ красоты
    - 2. Виды искусства
    - 3. Проблема народности
  - Заключение
  - Указатель имен[20]
  - Литература
- notes
  - 1
  - 2
  - 3
  - 4
  - 5
  - 6
  - 7

- ○ 8
- ○ 9
- ○ 10
- ○ 11
- ○ 12
- ○ 13
- ○ 14
- ○ 15
- ○ 16
- ○ 17
- ○ 18
- ○ 19
- ○ 20

Арсений Владимирович Гулыга
Гердер

Если философия хочет быть полезной людям, она должна сделать человека своей центральной проблемой.

Гердер

От автора

Первое издание этой книги увидело свет в 1963 г. За истекшие двенадцать лет наша историко-философская наука сделала значительный шаг вперед. Мы стали, в частности, лучше знать и глубже понимать Канта. Последнее, естественно, не могло остаться без последствий для данной книги. Теперь в ней расширен и иначе рассмотрен материал, касающийся полемики Гердера и Канта. При подготовке второго издания автор учел критические замечания, высказанные М. П. Баскиным (рецензия в журнале «Вопросы литературы») и В. А. Карпушиным (рецензия в журнале «Вопросы философии»). В работе над первым изданием большую помощь автору оказал В. М. Жирмунский.

Глава первая
Гердер и его время

1. Немецкое просвещение

Просвещение — необходимая ступень в культурном развитии любой страны, расставшейся с феодальным образом жизни. Просвещение демократично, это культура для народа. Главную свою задачу оно видит в воспитании и образовании, в приобщении к знаниям всех и каждого. Возрожденческий идеал свободной личности обретает здесь атрибут всеобщности и ответственности: человек Просвещения думает не только о себе, но и о других, о своем месте в обществе. Почву под ногами обретает идея социальности; в центре внимания — проблема наилучшего общественного устройства. Умы волнует проблема равенства; не только перед богом (что принесло с собой христианство), но и перед законом, перед другими людьми. Это равенство формально, но в ином буржуазный правопорядок не нуждается. Просвещение цепко держится за идею формального права, усматривая именно в нем обеспечение прав личности, гарантию гуманизма.

Панацею от всех социальных неурядиц Просвещение видит в распространении знаний. Знание — сила, обрести его, сделать всеобщим достоянием, — значит заполучить в руки ключ к тайнам человеческого бытия. Поворот ключа, и Сезам открылся, благоденствие обретено. Возможность злоупотребления знанием при этом исключается. Раннее Просвещение рационалистично, это век рассудочного мышления. Разочарование наступает довольно быстро, тогда ищут спасения в «непосредственном знании», в чувствах, в интуиции, а где-то впереди маячит и диалектический разум. Но до тех пор, пока любое приращение знания принимается за благо, идеалы Просвещения остаются незыблемыми.

И наконец, третий характерный признак Просвещения — исторический оптимизм. Идея прогресса — завоевание этой эпохи. Предшествующие времена не задумывались над самооправданием. Античность знать ничего не хотела о своих предшественниках, христианство относило свое появление на счет высших предначертаний, даже Ренессанс, выступивший арбитром в диалоге двух предшествующих культур, считал своей задачей не движение вперед, а возвращение к первоистокам. Просвещение впервые осознало себя новой эпохой. Отсюда было уже рукой подать до историзма как типа мышления. И хотя не все просветители поднялись до исторического взгляда на вещи, его корни лежат в этой эпохе.

Просветители вели непримиримую борьбу против суеверий,

фанатизма, нетерпимости, обмана и оглупления народа. Они рассматривали себя в качестве своеобразных миссионеров разума, призванных открыть людям глаза на их природу, их предназначение, направить их по пути истины. «*Просвещение*, — писал Кант, — *это выход человека из состояния своего несовершеннолетия*, в котором он находится по собственной вине. *Несовершеннолетие* есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Sapere aude! — имей мужество пользоваться *собственным* умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения» (16, т. 6, стр. 27). Кант понимал, как далеко еще до поставленной цели: «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в просвещенный век, то ответ будет: нет, но мы живем в век просвещения» (16, т. 6, стр. 33).

Просвещение не привязано к определенной хронологии. Распад феодальных отношений происходил в разное время. Голландия и Англия опередили других в Европе. Затем настала очередь Франции. Для (Германии эпоха Просвещения — XVIII в. По сравнению с Англией и Францией Германия выглядела отсталой страной, тем не менее и здесь в недрах феодального строя (постепенно складывались новые, капиталистические производственные отношения. Преобладающую роль в экономике Германии играло сельское хозяйство, в котором были заняты четыре пятых населения страны, но и сюда проникало влияние рынка. В городах возникали капиталистические мануфактуры, росла торговля. Повсюду назревали социальные перемены.

Характерной особенностью исторического развития немецкой нации в этот период была экономическая и политическая раздробленность страны. Расчлененная на множество карликовых монархий, Германия не представляла собой единого государства. Это обстоятельство наложило свой отпечаток на расстановку классовых сил и характер классовой борьбы. Передовые умы Германии, задумываясь над судьбами своей родины, видели, что путь к ее благоденствию лежит через устранение феодальных порядков и объединение страны. Идея национального единства и суверенитета доминировала в творчестве прогрессивных мыслителей Германии. Но в XVIII в. она никогда не перерастала в национализм и шовинизм. Все народы равны, как равны все люди; слыть «гражданином мира», чуждым национальной ограниченности и спеси — вот к чему стремились передовые умы эпохи.

Философия немецкого Просвещения формировалась под влиянием не только социальных сдвигов, но также и прогресса научных знаний. Если в экономике и политике Германия сильно отставала от Англии и Франции, то этого нельзя сказать в отношении науки. Немецкое естествознание в XVIII в. находилось на подъеме, переживая те же процессы, которые были характерны для европейской науки в целом. Накопление огромной массы фактов, расклассифицированных в предшествовавшую эпоху, ставило вопрос об их истолковании, о рассмотрении природы в ее живой жизни, во взаимной связи, в развитии. С открытием дифференциального и интегрального исчисления идеи диалектики стали проникать и в наиболее абстрактную из наук — математику. Значительно расширились представления о Вселенной. После Коперника центром мироздания стали считать не Землю, а Солнце; Иммануил Кант (1724–1804) в работе «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755) показал, что солнечная система — всего лишь пылинка в необъятном космосе и что небесные светила не представляют собой нечто вечное и неизменное, а находятся в процессе непрерывного изменения. Принято считать, что гипотеза Канта оставалась неизвестной современникам, так как издатель его книги обанкротился и склад, где она хранилась, был опечатан. Широкого распространения космогонические идеи Канта действительно не получили, но все же с ними были знакомы многие из ученых. В их числе был и Гердер. Его исторический взгляд на природу и общество формировался под непосредственным влиянием космогонической гипотезы кенигсбергского философа.

Идея развития рождалась также в недрах биологии. «Почти одновременно с нападением Канта на учение о вечности солнечной системы, — писал Ф. Энгельс, — К. Ф. Вольф произвел в 1759 г. первое нападение на теорию постоянства видов» (2, стр. 11) Каспар Фридрих Вольф (1734–1794), немецкий медик и биолог, многие годы работавший в Петербурге, в своей диссертации «Теория зарождения» (ее и имеет в виду Ф. Энгельс) обосновал теорию эпигенеза, т. е. развития организма путем новообразования. Новые органы постепенно возникают из ранее существовавших, сложное формируется из простого. Идеи Вольфа об онтогенезе (развитие индивида) в дальнейшем были перенесены на филогенез (развитие вида). Гердер внимательно изучал работы Вольфа.

В XVIII в. были сделаны первые шаги историзма и в общественных дисциплинах. Появляются обобщающие труды по политической истории, по истории философии. Иоганн Иоахим

Винкельман (1717–1768) положил начало современной археологии и истории искусств. Участник раскопок Геркуланума и Помпеи, он учил систематизировать найденные памятники, отличать подлинники от подделок, призывал к изучению исчезнувших культур.

Но новые веяния были лишь провозвестником грядущих перемен. В целом научное знание XVIII в. оставалось в пределах метафизического мышления. Противоречия эпохи нашли свое отражение в противоречивом характере философии немецкого Просвещения. Преобладающим влиянием на первых порах пользовалась школа Христиана Вольфа (1679–1754) — идеалиста и метафизика. Он сыграл значительную роль в распространении философских и естественнонаучных знаний, учения его последователей получили в дальнейшем наименование «популярной философии», поскольку они предназначались для широкого распространения в кругах читающей публики. Вольфианцы были убеждены, что распространение образования незамедлительно приведет к решению всех острых вопросов современности. Считая себя систематизаторами философии Лейбница, они по сути дела догматизировали и выхолащивали ее. Культ разума сочетался у них с преклонением перед христианской верой, всем нелепостям которой они пытались дать «рациональное» истолкование. Центром «популярной философии» был Берлин — столица Пруссии, король которой, Фридрих II, любил принимать позу вольнодумца и просветителя, «философа на троне». Все эти обстоятельства послужили основанием для возникновения легенды об исключительно религиозном и верноподданическом характере всего немецкого Просвещения, которую начиная с В. Дильтея упорно распространяют буржуазные историки философии.

Между тем в немецком Просвещении наряду с вольфианством существовало и другое направление, так или иначе связанное с народным протестом против социального гнета, более или менее враждебное официальной церковной догме, идеализму и метафизике. Идейным источником этих оппозиционных учений была философия Спинозы, начавшая интенсивно проникать в Германию уже в конце XVIII столетия. Сторонником спинозизма в последние годы своей жизни стал и Готхольд Эфраим Лессинг (1729–1781) — непосредственный предшественник и учитель Гердера[1].

Распространение спинозистских материалистических идей встречало в Германии сопротивление как со стороны откровенной идейной реакции, так и со стороны умеренного идеалистического крыла Просвещения. Спинозистские книги сжигали, их авторов

подвергали преследованиям. Немудрено, что Лессинг скрывал свои симпатии к голландскому материалисту. О них сообщил после смерти философа один из его знакомых; в печати по этому поводу разгорелась оживленная дискуссия, которая затем переросла в полемику по ряду важнейших философских проблем. Это был знаменитый спор о пантеизме, активное участие в котором принял и Гердер.

Для немецких материалистов XVIII в. характерно осторожное обращение с религией, иногда даже использование религиозных форм и терминологии при изложении своих взглядов. Это не значит, конечно, что в Германии не было никаких ростков боевой атеистической публицистики, но расцвести им не удалось: господствующей оставалась более сдержанная форма материализма, отягощенная теологическими привесками. В этом отразилась неразвитость общественных отношений в Германии; идеологическая борьба не достигла там полярности, характерной для других, более развитых европейских стран. В эпоху феодализма религия была господствующей идеологической формой, подчинявшей себе науку и искусство, активно вторгавшейся даже в политику. Благодаря Реформации Германия в значительной степени освободилась от господства римской курии, однако Лютер и его последователи отнюдь не были склонны поощрять свободомыслие. Протестантская ортодоксия, выработав свою систему догматов, выступила в той же роли, которую до нее играл католицизм. Церковь по-прежнему держала в крепкой узде идейную жизнь страны, преследуя любое проявление свободного творчества. В этом она находила полную поддержку со стороны абсолютизма, видевшего в ней одну из наиболее верных своих опор. Естественно, что борьба против феодального абсолютизма была также борьбой против церковной ортодоксии. Однако, сколь неразвита была буржуазия в Германии, столь же слабы были удары ее представителей, направляемые против господствующей идеологии. Борьба за просвещение, против ортодоксального христианства проходила под лозунгами веротерпимости, создания «улучшенной» религии.

Специфическим немецким вариантом обновленного христианства был пиетизм. Это движение возникло на исходе XVII столетия как протест против духовного застоя и перерождения лютеранской церкви. Пиетисты отвергали обрядность и ритуал, переносили центр тяжести религии на внутреннюю убежденность, знание текстов Священного писания и личное поведение. В дальнейшем пиетизм породил новую нетерпимость, выродился в фанатизм и экзальтированный аскетизм. Но в свое время он сыграл положительную роль; многие

деятели Просвещения выросли на идейной почве пиетизма, развивая его радикальные, антидогматические и антиклерикальные тенденции. Восточная Пруссия, где вырос Гердер, была рассадником пиетизма.

Помимо философии и религии брожение, происходившее в умах, захватило сферу искусства и литературы. Одним из характерных проявлений «литературной революции» было движение «Sturm und Drang» — «Бури и натиска», охватившее в 70-х годах XVIII в. значительную часть передовой интеллигенции Германии. Отвергая некоторые принципы ранних просветителей (например, культ рассудочного мышления), «штюрмеры» решительно выступали за свободу личности, против феодального мелкодержавья и деспотизма. Как и Просвещение в целом, движение «Бури и натиска» было неоднородным и противоречивым. Революционные настроения сочетались с политической индифферентностью и консерватизмом, симпатии к народу — с крайним индивидуализмом, критическое отношение к религии — с христианской экзальтацией. Неизбежно наступившее размежевание усилилось под влиянием революции во Франции. Ее начало было восторженно встречено многими, но дальнейшее развитие революционных событий оттолкнуло от себя тех, кто придерживался умеренных взглядов. Лишь немногие «немецкие якобинцы» поддерживали французскую революцию на всех ее этапах.

Заключительный аккорд немецкого Просвещения — «веймарский классицизм». Культ античности, начало которому положил Винкельман, достигает здесь апогея. Сблизившиеся на этой почве Гёте и Шиллер видят спасение европейской цивилизации в возрождении культуры древних греков. В отличие от французского придворного классицизма XVII в., усвоившего лишь внешние атрибуты античного искусства, веймарские классики стараются глубже вникнуть в суть дела. Но и они остаются в плену идеализированных представлений об античности, вскоре постигнув несбыточность своих устремлений. Последнее было ясно Гердеру с самого начала.

Картина немецкого Просвещения была бы неполной без упоминания о масонстве. Первые ложи «свободных каменщиков» возникли в Германии в 30-е годы XVIII в. Это были конспиративные (в основном политические нейтральные, в ряде мест даже пользовавшиеся покровительством властей, но иногда радикальные) организации, ставившие своей целью распространение идеи равенства и братства, справедливости и веротерпимости, не прибегавшие к насилию и лишь требовавшие от своих членов нравственной чистоты. Масонство получило

широкое распространение в образованной среде; привлекала не только программа, совпадавшая с идеалами эпохи, но и окутанная тайной внешняя сторона деятельности: конспиративные собрания, волнующий ритуал, возможность быть на равных правах с первыми людьми в государстве. К масонам принадлежали и прусский кронпринц, будущий король Фридрих II, и веймарский герцог Карл Август. Лессинг, Виланд, Гердер, Гёте, Фихте также были масонами.

2. Вехи жизни

Иоганн Готфрид Гердер родился 25 августа 1744 г. в маленьком восточнопрусском городке Морунген. Его отец в молодости был ремесленником, а затем учителем в начальных классах местной школы. Эту школу закончил и будущий философ. Когда Гердеру исполнилось восемнадцать лет, ему удалось с помощью одного русского военного врача (шла семилетняя война, и русские войска оккупировали (Восточную Пруссию) поступить в Кенигсбергский университет. Следуя советам своего покровителя, Гердер первоначально намеревался заниматься медициной, однако вскоре выяснилась его полная непригодность к этой профессии: чувствительный юноша упал в обморок при первом же покрытии трупа. Гердер поступил на теологический факультет.

В Кенигсберге он провел два года. Это было время его интенсивного духовного развития. Молодой студент-теолог изучал не только богословские дисциплины, но и светские науки и художественную литературу. С особым интересом Гердер слушал лекции по философии, тем более что они читались не заурядным преподавателем, а крупным ученым, о котором Гердер впоследствии с признательностью вспоминал: «В цветущие годы своей жизни он обладал веселой бодростью юноши, которая, несомненно, останется у него и в глубокой старости. Его открытое, как бы созданное для мышления чело носило отпечаток веселости, из его уст текла приятная речь, отличавшаяся богатством мыслей. Шутка, остроумие и юмор были средствами, которыми он всегда охотно пользовался, оставаясь серьезным в момент всеобщего веселья. Его публичные лекции носили характер приятной беседы. Этого человека, моего друга, звали Иммануил Кант» (4, т. 5, стр. 267–268). Докритические работы Канта оказали значительное влияние на формирование теоретических взглядов Гердера.

Другим мыслителем, влияние которого испытал Гердер, был близкий знакомый Канта, однако своего рода его антипод по образу мыслей — Иоганн Георг Гаман (1730–1788). Человек совершенно чуждый точным и естественным наукам, талантливый литератор и знаток литературы, религиозно настроенный Гаман еще больше, чем Кант, овладел душой юного Гердера, оставив в ней глубокий след. В этом влиянии двух противоположных по своему духовному облику и научным принципам наставников впервые проявилась противоречивость натуры Гердера, сочетавшего в себе качества ученого-

вольнодумца и протестантского пастора.

В 1764 г. Гердер навсегда расстался с Кенигсбергом я направился в Ригу, с тем чтобы занять там должность помощника ректора церковной школы. Мы не будем разбирать деятельность Гердера на педагогическом поприще; отметим лишь, что она была весьма успешной, о чем свидетельствовало хотя бы то обстоятельство, что после трех лет работы ему было предложено преподавательское место в Петербурге. Гердер отклонил это предложение, он уже чувствовал себя связанным с Ригой. Здесь Гердер быстро акклиматизировался и стал, по выражению его биографа, «горячим русским патриотом» (13, т. 1, стр. 123). Рига импонировала Гердеру своими свободолюбивыми ганзейскими традициями, он сравнивал этот город с Женевой и чувствовал себя легко вдали от ненавистных ему прусских казарменно-бюрократических порядков.

Тем не менее после пяти лет успешной деятельности Гердер неожиданно подал прошение об увольнении, которое было принято, и покинул Ригу. Мотивы, побудившие его к этому поступку, недостаточно ясны, однако, несомненно, что не просто внезапно вспыхнувшая страсть к путешествиям была причиной его отъезда, а обстоятельства более серьезного порядка. Дело заключалось в том, что годы пребывания Гердера в Риге были периодом его интенсивного творческого роста. Перед ним впервые открылось широкое поле литературной деятельности, куда Гердер вошел с программой, не оставлявшей сомнений в его привязанностях и антипатиях. Уже первые его работы — «Фрагменты о новейшей немецкой литературе» (1766–1768) и «Критические леса» (1769) — показали, что Гердер выступает сторонником Винкельмана и Лессинга в их борьбе за демократическую, материалистически окрашенную эстетику и критику.

В эти годы интенсивно развивались философские взгляды Гердера, который все больше склонялся к пантеизму и материализму. Он начал сомневаться в учении о нематериальности души, как и в других церковных догматах. Религия представлялась ему порождением человеческого страха. Ясно, что подобные взгляды с трудом согласовывались с деятельностью священника, которую, начиная с 1765 г., Гердер стал совмещать с педагогической работой. Гердер остро переживал, как он сам говорил, «противоречие между самим собой и своими должностями» (8, стр. 40)[2]. Это все более обострявшееся противоречие, усугубленное систематической травлей в печати, которой Гердер подвергался со стороны своих литературных противников, и было, по-видимому, той причиной,

которая заставила его покинуть Ригу и направиться в центр европейского свободомыслия — Париж.

Развитие вольнодумства и материалистической мысли в Германии имело свои специфические особенности. Немцы с неодобрением относились к механистическим крайностям французов. Однако наиболее ценные достижения французской общественно-политической мысли находили в Германии полное признание: Лессинг, высмеивавший Ламетри, развивал мысли Монтескьё и Дидро. Большой популярностью пользовалось учение Руссо. Уважением к творчеству выдающихся французских мыслителей был преисполнен и Гердер. По дороге во Францию он ведет дневник (опубликованный посмертно под названием «Журнал моего путешествия в 1769 г.»). Прибыв в Париж, он поспешил познакомиться с Даламбером и Дидро, которого ставил выше других французских философов. Особенно сближала Гердера с Дидро полная общность эстетических воззрений, и в первую очередь убеждение в том, что искусство должно играть воспитательную роль и вытеснить из этой области церковь.

Вернувшись в Германию, Гердер провел некоторое время в Гамбурге, где жил Лессинг. Это была первая и единственная встреча Гердера с человеком, который оказал на него наибольшее идейное воздействие. Лессинг с радостью встретил своего последователя. В течение двух недель учитель и ученик, ставшие друзьями, обменивались мнениями в области философии, истории, искусства[3]. Дальнейший путь Гердера лежал в Эйтин, где его ждала служба при дворе тамошнего князя. Он стал наставником наследного принца и сопровождал его в путешествиях.

Осенью 1770 г. Гердер приезжает в Страсбург. Здесь он пишет трактат «О происхождении языка». Здесь же происходит знакомство Гердера с Гёте, сыгравшее значительную роль в жизни обоих. Известный литератор произвел на начинающего поэта сильное впечатление. «Благодаря Гердеру я вдруг познакомился со всеми новейшими идеями, со всеми направлениями, которые из этих идей проистекали». Но Гёте бросилась в глаза двойственность Гердера, характеризовавшая и его убеждения, и манеру держаться. «Гердер умел быть пленительным и остроумным, но также легко выказывал и неприятную сторону своего характера» (13а, стр. 301) — насмешливую нетерпимость к чужому образу мыслей и поведения.

Гердер тяготился придворной должностью, отношения со свитой принца сложились неблагоприятно, поэтому, когда ему предложили должность советника консистории в Бюкебурге (графство Липпе), он не замедлил дать согласие. В Бюкебурге

Гердер провел пять лет (1771–1776). Это был период расцвета движения «Буря и натиск», в котором Гердер принимал активное участие. В 1773 г. совместно с Гёте он издает сборник «О немецком характере и искусстве», в котором публикует свои статьи о Шекспире и о народных песнях. В Бюкебурге у Гердера усиливаются религиозные настроения; он пишет «Древнейший документ человеческого рода» (1774), где утверждает, что Библия есть плод божественного откровения[4]. Вскоре, правда, он отказался от этой точки зрения; продолжая изучение Библии, просветитель рассматривал ее как древнейший памятник народной поэзии (наибольший интерес в этом плане представляет написанная в 1782 г. в Веймаре работа «О духе еврейской поэзии»). Немудрено, что церковная ортодоксия не приняла его в свои ряды. Даже в период религиозных увлечений Гердера лютеранские теологи относились к нему с недоверием; когда Геттингенский университет (в 1775 г.) предложил Гердеру место профессора, они приложили все усилия к тому, чтобы воспрепятствовать этому назначению. Из созданного в Бюкебурге следует также упомянуть работы «Пластика» (1773), «Познание и ощущение человеческой души» (1774), «Еще одна философия истории для воспитания человечества» (1774), сборник песенного фольклора.

Новый период в жизни и творчестве Гердера начался с переезда в Веймар в 1776 г., куда он был приглашен на должность суперинтенданта протестантской церкви. Здесь в июле 1789 г. его посетил Н. М. Карамзин, запечатлевший в «Письмах русского путешественника» выразительный портрет немецкого философа и поэта. «Гердер невысокого роста, посредственной толщины и лицом не бел… Лоб и глаза его показывают необыкновенный ум… Вид его важен и привлекателен; в мине его нет ничего принужденного, ничего такого, что бы показывало желание казаться чем-нибудь. Он говорит тихо и внятно, дает вес словам своим, но не излишний. Едва по разговору его можно подозревать в Гердере скромного любимца муз, но великий ученый и глубокомысленный метафизик скрыт в нем весьма искусно» (17, стр. 137).

Инициатором приглашения Гердера в Веймар был Гёте. Религиозные искания бюкебургского периода постепенно сменились в Веймаре интересом к спинозизму, увлечением естественными науками. Вместе с Гёте Гердер занимается биологией, не только усваивая ее достижения, но и открывая перед этой наукой новые горизонты. С 1784 по 1791 г. Гердер публикует свой основной философский труд «Идеи философии истории человечества». Параллельно он работает над книгой

«Бог. Несколько диалогов» (1787). Затем следуют «Письма для поощрения гуманности» (1793–1797), две работы против Канта: «Метакритика критики чистого разума» (1799) и «Каллигона» (1800). Вокруг Гёте и Гердера складывается кружок вольнодумцев, из которых достойны упоминания Кнебель и Эйнзидель.

Но на закате дней своих Гердер одинок. Нападки на Канта оттолкнули от Гердера Фр. Шиллера, который первоначально был восхищен человечностью его церковных проповедей. Чрезмерный ригоризм, настойчиво проводимый Гердером в эстетике, привел в конце концов к разрыву и с Гёте. По названным причинам держались вдалеке от Гердера и романтики, много почерпнувшие из его творчества.

Последнее сочинение Гердера — поэма «Сид», законченная незадолго до кончины, — лучшее из его поэтических произведений (русский перевод В. Зоргенфрея под редакцией Н. Гумилева). 18 декабря 1803 г. Гердера не стало. Он похоронен в городской церкви Веймара, у стен которой ныне возвышается памятник великому немецкому просветителю. В 1864 г. ему был воздвигнут памятник также и в Риге.

Глава вторая
Идея развития

1. Учение о происхождении языка и мышления

В пантеон теоретической мысли Гердер вошел как один из творцов историзма. С первых шагов самостоятельного творчества он пытался разгадать тайну возникновения и развития специфических атрибутов человека — искусства, языка, мышления. Этот лютеранский священник, учившийся на теологическом факультете, преподававший в церковной школе, не мог примириться с традиционными догмами и пытался найти научное решение волновавших его вопросов, не порывая, однако, с религией. Идею развития начинающий ученый, у которого уже в юности появились незаурядные способности к стихосложению, попытался прежде всего провести в изучении того вида творчества, который был ему особенно близок, — поэзии. Молодой Гердер развенчивает привычный для его времени взгляд на поэтическое творчество как на дар небес. Набрасывая «Опыт истории поэзии» (1766–1767), он высмеивает наивные легенды о внезапном возникновении различных вещей, животных, видов человеческой деятельности и т. д. — «„первого корабельщика“, первого поцелуя, первого сада, первого мертвеца, первого верблюда, сотворения женщины и прочие выдумки» (5, т. 1, стр. 105). Что же препятствует распространению исторического взгляда, рассмотрению явлений в их постепенном возникновении? Прежде всего отсутствие достоверных источников. Человечество ушло так далеко вперед от своего первоначального состояния, что нет никакой возможности полностью восстановить подлинную картину возникновения того или иного явления. Но ни одно явление не возникает сразу. Всякое возникновение есть постепенный процесс, и весьма затруднительно указать момент окончательного становления вещи. Тем более если это относится к далекому прошлому. И наконец, значительные препятствия на пути познания ставит тот, кто, не умея объяснить возникновение того или иного явления, ссылается на волю бога. Отсутствие необходимых сведений о явлениях, нежелание мыслить самостоятельно, а также то обстоятельство, что за начало принимается совершенная форма вещи, относящаяся к более позднему времени ее существования, — вот повод искать решение вопроса не в самих явлениях, а в сверхъестественных силах.

Все это справедливо и в отношении искусства. Гердер решительно отвергает утверждение, будто поэзия создана не

мыслью человека, а ниспослана с неба, и ставит перед собой задачу выяснить ее земные корни. Он не согласен также с предположением, что поэтическое искусство возникло у одного народа, а затем перешло к другим. У различных народов, населяющих отдаленные уголки нашей планеты и поэтому не связанных друг с другом, самостоятельно возникали довольно сходные по содержанию поэтические произведения. Это происходило вследствие действия аналогичных причин — одинаковых потребностей и способностей. Первыми стихотворениями были песнопения, которые распространяли новости, содержали мольбу, обращенную к богам в минуты бедствия, а также мифы о возникновении мира, заветы и поучения предков; передаваясь из поколения в поколение, эти песни пробуждали в людях мысль, в воинах храбрость, прославляя любовь, доблесть и верность. В этом, резюмирует Гердер, нет ничего сверхчеловеческого.

Поэзия не была создана преднамеренно, по определенному плану. Всякое изобретение появляется тогда, когда в нем ощущается потребность, но не следует думать, что всегда это результат целенаправленной деятельности. Ссылаясь на космогонию Эпикура, Гердер подчеркивает роль случая в осуществлении необходимости. Необходимость и потребность были матерью поэзии, но это не значит, что она возникла так, будто кто-то задался специальной целью создать искусство.

Какие же потребности человечества определили появление искусства? Гердер не видел прямой связи между трудом, материальной жизнью и искусством, он вставлял между ними опосредующее звено — религию. Возникновение искусства связано с появлением религии. Причем в объяснении происхождения религии Гердер следует материалистической традиции. В «Опыте истории поэзии» он приводит отрывок из поэмы древнеримского материалиста Лукреция Кара, содержащий обличение религии и апологию Эпикура. В первобытном состоянии, пишет Гердер в работе «Опыт истории поэзии», народ приобретает понятие бога не из спокойного и разумного созерцания мира, философского проникновения в порядок вещей, глубокомысленных размышлений о причине сущего, а вследствие суровых явлений окружающей действительности, которые внушали страх и ужас.

Отсюда Гердер делает вывод: первые молитвы должны были быть не чем иным, как песнопениями. Аргументация его такова: «Тяжелая нужда, ужасающие случайности, давящие потребности, которые заставляли искать богов, были — в соответствии с тогдашним образом жизни — делом всего народа» (5, т. 1, стр.

122). Следовательно, и религиозные обряды, и в частности молитвы, носили общественный характер. Поскольку молитвы произносились большим количеством людей, они должны были быть легкими для запоминания, короткими; поскольку они касались реальных, повседневных дел и были обращены к богу как к могучему, чувственно-осязаемому существу, они должны были носить чувственно-эмоциональный характер. А что такое короткая чувственно-эмоциональная молитва, состоящая из специально подобранных выразительных слов? Это и есть поэзия. Не случайно у всех народов священные гимны — это первая форма поэзии.

Идея естественного возникновения поэтического искусства подводила Гердера к мысли о столь же естественном происхождении языка. Следующим шагом в этом направлении было выяснение отношений между языком и литературой. В «Фрагментах о новейшей немецкой литературе» Гердер отмечает наличие неразрывной связи между ними: «Литература и язык взаимно воздействуют друг на друга; литература росла в языке, а язык — в литературе» (4, т. 2, стр. 75).

Здесь же мы находим оригинальную статью «О возрастах языка», которая в сильной степени, вплоть до дословных совпадений, перекликается с работой об истории поэзии. Здесь высказываются те же аргументы в пользу исторического подхода к явлениям. Историю общества Гердер сравнивает с жизнью человека и находит между ними определенное сходство. Это дает ему возможность говорить о различных возрастах языка. Молодость языка, богатая синонимами, образными выражениями, метафорами, — это поэтический возраст. На смену ему идет период художественной прозы — зрелость языка. Здесь не утрачена еще поэтическая красота речи, но язык приобрел определенную строгость и стройность. Последний период наступает тогда, когда на смену красоте приходит точность — философский возраст языка. В этой красочной, яркой, но весьма наивной схеме выражена идея противоречивого развития языка: язык прогрессирует как средство выражения абстрактного мышления, но теряет в своем поэтическом богатстве. Речь человека — исторически возникшее явление.

В 1769 г. Прусская академия наук объявила конкурс на лучшую работу о происхождении языка. Тема была сформулирована следующим образом: «Если бы люди были предоставлены своим врожденным способностям, то были бы они в состоянии изобрести язык? Какими способами они могли бы сами собою дойти до такого изобретения?» Вопрос этот возник не случайно. Вокруг него велась давняя полемика, уходившая

своими корнями в средневековье и античность.

Всего за три года до конкурса, объявленного Прусской академией, вышла в свет работа ее действительного члена И. П. Зюсмильха «Опыт доказательства, что первый язык был создан не человеком, а исключительно богом». Это главный противник Гердера. Именно Зюсмильха критикует он в первую очередь в своем «Трактате о происхождении языка» (1772), получившем первую премию на конкурсе Прусской академии наук.

«Несмотря на ошибки, — пишет В. М. Жирмунский, — связанные с уровнем исторических познаний в XVIII в., Гердер является создателем первой исторической теории языка. Его учение о связи развития языка с развитием мышления, обусловленным в конечном счете развитием человеческого общества, легло в основу философии языка Вильгельма Гумбольдта, Штейнталя, Потебни» (3, стр. XXV).

Работа Гердера о происхождении языка проникнута духом полемики. Гердер подробно разбирает аргументацию своих противников, с жаром опровергает ее, пытаясь дать свое решение проблемы. Борьбу приходится вести на два фронта — против церковной ортодоксии и механистических концепций. Гердер не всегда прав, иногда противоречив, но основная идея, которую он отстаивает, безусловно, плодотворна.

В XVIII в. существовали теории, пытавшиеся показать естественное происхождение языка. Идею возникновения языка в результате договора как следствия общения людей отстаивал Э. Кондильяк, полагавший, что люди, одинаково реагируя на внешние воздействия, могли без труда договориться о значении слов. Наряду с теорией «договора» существовала также теория возникновения языка путем звукоподражания. Согласно этой теории язык возник как подражание звукам природы. В этом, в частности, был убежден Лейбниц. В «Новых опытах о человеческом разуме» он проводил различие между современными, «производными» языками и их основой — «первичным» языком, возникшим якобы в результате звукоподражания. Производные языки, отходя от первичного, все более теряли естественный и все более приобретали условный характер, однако и в них можно найти множество доказательств, указывающих на связь речи с звучащими предметами. Наконец, третьей теорией естественного происхождения языка была «эмоциональная» теория, развитая Руссо. Он полагал, что первый язык человека — это естественные крики, передающие его чувства. Животные пользуются языком жестов и взглядов. Произнесенное слово характерно только для людей. Первые звуки

голоса были вызваны не нуждой, не материальной потребностью, но страстью — любовью, ненавистью, состраданием. Молча преследует человек добычу, которой хочет насытиться, но чтобы взволновать сердце, чтобы остановить несправедливого обидчика, природа диктует человеку звуки. Вот почему первые языки были певучими и страстными, прежде чем стать простыми и рассудочными. Гердер опирался на своих предшественников, но шел своим путем.

Он согласен с Руссо в том, что эмоциональная сторона языка является у человека общей с животными. «Уже как зверь человек обладает речью. Все сильные и все сильнейшие из сильных, все болезненные ощущения его тела, так же как и все бурные страсти его души, выражаются непосредственно в крике, в диких, неартикулированных звуках. Страдающий зверь так же, как и герой Филоктет, ощущая боль, вопит и стонет, даже если он находится на пустынном острове…» (4, т. 2, стр. 79). Этими словами Гердер начинает свой «Трактат о происхождении языка», и эта мысль проходит затем через него красной нитью.

Но, подчеркивает Гердер, нельзя сводить язык только к выражению эмоций. Все звери издают звуки, но ни один из них, даже самый совершенный, не обладает хотя бы началами человеческой речи. Ребенок криком, подобно животному, выражает свои чувства, но разве это тот язык, которым он будет пользоваться в дальнейшем?

Здесь Гердер расходится с Кондильяком и Руссо, которые не замечали принципиальной разницы между животным миром и людьми. Кондильяк, по мнению Гердера, наделяет животных человеческими качествами. Руссо, наоборот, принимает людей за животных. Сам Гердер не только настойчиво подчеркивает грань, лежащую между обществом и природой, но пытается раскрыть специфику человека, лежащую в особенностях его деятельности. Поведение животного определяется инстинктами, сфера действий его очень узка. Человек же универсален по своей природе, у него нет единообразной и узкой сферы, где его ожидала бы только одна работа; целый мир обязанностей и занятий лежит перед ним.

Человек разумен, он обладает даром речи, но эти выделяющие его из мира животных особенности не носят сверхъестественного характера. Гердер подчеркивает различие между животным и человеком, но спешит оговориться: «Я не делаю здесь никакого скачка. Я не наделяю внезапно человека никакими новыми силами, никакой языкотворческой способностью, которая была бы произвольным оккультным качеством» (4, т. 2, стр. 97). Естественные, а не

сверхъестественные силы создали язык и разум человека, но эти силы не те, что действуют в животном мире. Одних сил животного мира недостаточно, чтобы вызвать к жизни разум и язык. Ведь рассматриваемый как животное человек далек от совершенства, более того, он самое беспомощное дитя природы, уступающее многим и в физической силе и в остроте органов чувств.

Гердер, безусловно, прав, настаивая на особой природе факторов, формирующих сознание и речь человека. Он прав, подчеркивая специфичность человека по сравнению с животным. Он прав, критикуя Кондильяка за механицизм, за примитивное понимание общения между людьми. По Кондильяку, двое детей, брошенных в пустыне, уже создают те связи, которые порождает язык. Гердер же рассматривает общество как органическое целое, вне которого отдельные индивиды — ничто. Правда, нападая на Кондильяка, Гердер иногда так формулирует свои мысли, что появляется опасность понять его превратно.

Отрицая «соглашение» между людьми как причину появления языка, Гердер пишет: «Дикарь, одиночка в лесу должен был бы изобрести язык для самого себя, даже если бы он никогда не говорил. Это было бы соглашение его души с ним самим, столь же необходимое, как и тот факт, что человек был человеком» (4, т. 2, стр. 106). Мысль о возможности появления языка вне речевого общения несостоятельна, к тому же она находится в явном противоречии с другими высказываниями Гердера, на которых мы остановимся далее, в частности с его идеей о роли общества в языкотворческом процессе.

Вместе с тем приведенная цитата не оговорка. Она согласуется с тем пониманием специфического отличия человека от животного, которое было характерно для Гердера. Правильно подчеркнув это отличие, он не мог вскрыть его истинной природы, а сводил к чисто духовным моментам. Всю совокупность специфически человеческих духовных сил Гердер называет «смышленостью», «сообразительностью» («Besonnenheit»), сюда относится не только разумное мышление, но и самые простейшие акты осмысленного отношения к ощущениям. Разум вырастает из природного задатка — «смышлености», последнюю Гердер берет как данное. Вопрос о происхождении духовных сил человека здесь он еще не ставит.

Пока Гердер предполагает духовные потенции человека имеющимися налицо и лишь прослеживает взаимодействие мышления и языка в процессе их развития. Человек не мог сам создать язык, утверждал Зюсмильх, так как для этого ему нужен был разум, разум же не может существовать без языка,

следовательно, язык существовал прежде, чем он был создан. Из этого порочного круга Гердер находит вполне диалектический выход. Еще в статье «О возрастах языка» он писал: «Благодаря языку народы постепенно учились мыслить, и благодаря мышлению они постепенно учились говорить» (5, т. 1, стр. 160). История языка неотделима от истории мышления, разум и речь развивались в непрестанном взаимодействии. Как же происходил этот процесс?

Человек вследствие своей «смышленості» может задерживать внимание на окружающих его предметах, подмечать в них характерные признаки. Благодаря этим признакам он может различать вещи. Сохраняя в памяти характерные признаки, он придает вещам в своем уме определенность. Первый сохранившийся в памяти признак нашел свое выражение в слове, и это означало рождение языка. Так, наиболее ярким впечатлением, произведенным на человека овцой, было ее блеяние. Этот характерный звук остается в памяти как отличительное свойство данного животного. Ребенок и сейчас, прежде чем научиться произносить слово «овца», подражает блеянию. Точно так же его память фиксирует лай собаки, воркование голубя и т. д.

Первыми словами, по мнению Гердера, были земные «звучащие действия» — глаголы, а отнюдь не «небесные» общие понятия, как это следовало бы из теории божественного происхождения языка. Логика развития языка есть логика развития человеческой чувственности, а не какого-либо «высшего духа». У пастора Гердера здесь звучат далеко не ортодоксальные нотки; человек, говорит он, прислушиваясь к звукам природы, невольно приписывает ей жизнь, мысли, действия, обожествляет ее; человек сам создает своих богов и поклоняется им. Из глаголов постепенно возникали имена существительные; естественно, это были слова, фиксирующие какие-либо конкретные свойства вещей. Затем вокруг «основной чувственной идеи» наращивались родственные слова, все более приобретавшие характер абстракций. Вот почему поэзия старше прозы.

Первоначальный язык, по Гердеру, в силу своей красочности, образности, эмоциональности был поэтическим языком — подражанием звучащей, действующей, двигающейся природе. Это было время, когда речь и пение сливались воедино; Кондильяк и Руссо правы, выводя песни древних из ощущений, выраженных в звуках. Не следует только смешивать песнь человека и песнь соловья.

Однако, продолжает Гердер, каким образом находят свое

выражение в языке явления, никаких звуков не издающие? На этот вопрос Гердер дает оригинальный ответ. Все ощущения порождают у нас определенные чувства, переживания. А любое переживание выражается человеком в издаваемых им звуках. Вот почему речь — универсальная форма выражения человеческих ощущений, отражающих разнообразнейшие оттенки действительности, а слух — среднее звено в цени других ощущений. В то время как осязание передает лишь грубые, неясные признаки предметов, зрение, наоборот, — бесчисленное множество их деталей, слух же в меру фиксирует все необходимое. Слух — единственный из органов чувств, передающий внешние раздражения во времени, в последовательном чередовании, вот почему природа избрала для него роль посредника между другими чувствами.

Подтверждение своей теории происхождения языка Гердер видит в том, что во многих древних и современных языках имеется значительное количество синонимов, передававших первоначально различные оттенки одних и тех же, ныне, однако, утраченных чувственных восприятий. Так, по его утверждению, в арабском языке имеется пятьдесят обозначений для льва, двести — для змеи, свыше тысячи — для меча. В то же время в этих языках зачастую отсутствуют слова для многих абстрактных понятий. Где же тут божественный порядок, когда существует ненужная масса слов для обозначения одного и того же предмета и отсутствуют средства выражения абстракций?

Есть ли доказательства в пользу того, что какое-либо слово было изобретено богом? Нет, отвечает Гердер, такие доказательства привести невозможно. Существует ли в каком-нибудь языке хотя бы одно общее понятие, ниспосланное людям свыше? Нет, не существует. Зато сотни разного рода соображений свидетельствуют о том, что язык возник в ходе развития чувств и разума человека. Не существует также врожденных понятий. Анализ восточных языков, в частности, показывает, что все содержащиеся в них абстракции были сначала чувственными восприятиями. Аналогична картина и в языках других народов. Сначала возникают слова, обозначающие конкретные, чувственно-воспринимаемые вещи, или их признаки, а затем общие понятия[5]. Основой для абстрагирования служит реальный мир.

Гердер высказывает догадку о роли практической деятельности в образовании абстрактных понятий. Так, числа появляются для учета скота, ведения торговли. Не случайно финикияне, занимавшиеся торговлей, были изобретателями арифметики. Причем в языке народа имеется ровно столько абстрактных понятий (например, чисел), сколько нужно для

удовлетворения наличных потребностей.

Наконец, подтверждение своей теории возникновения языка Гердер видит в истории грамматики. Чем древнее язык, тем менее упорядочена его грамматика, тем больше в нем существует специальных слов, служащих для передачи того или иного состояния и отношения. В современных языках эту роль выполняют грамматические категории, возникающие в ходе развития абстрактного мышления.

Итак, язык не создан богом. Вместе с тем это не случайное приобретение людей. Язык возник как закономерное явление. Вторая часть «Трактата о происхождении языка» посвящена рассмотрению естественных законов, определивших необходимость появления языка. Первый естественный закон гласит: «Человек — свободно мыслящее, деятельное существо, силы которого непрерывно растут; именно поэтому он говорящее создание» (4, т. 2, стр. 149). Если посмотреть на человека только как на животное, то он предстанет в весьма беспомощном и жалком виде. Однако слабость человека становится источником его силы. Лишенный инстинктов, человек развивает другую способность, дарованную ему природой, — «смышленость» (этим термином, как мы помним, Гердер обозначал интеллект в потенции).

Прогресс, непрерывное совершенствование — характерная особенность человека. Появившись на свет, человек становится учеником природы и развивается не по дням, а буквально по часам. Это развитие, которого не претерпевает ни одно животное, в человеке не знает предела. Человек никогда не бывает в себе завершенным. Возникновение и развитие интеллекта есть возникновение и развитие языка. Цепь мыслей становится цепью слов. Таким образом, непрерывное развитие языка вытекает из самой природы человека.

Второй естественный закон: «Человек по своему назначению есть создание стада, общества; поэтому развитие языка для него естественно, существенно, необходимо» (4, т. 2, стр. 163). Слабость человека становится причиной его силы также и потому, что заставляет его объединяться с другими людьми. Без посторонней помощи женщина не может ни произвести на свет, ни вырастить своего ребенка. Родственные узы, совершенно отсутствующие в животном мире, суть элементарные общественные связи. Гердер, правда, не мог раскрыть природу других, более глубоких отношений, цементирующих общество, но высказанная им догадка о связи развития отдельного человека с развитием всего общества была живой мыслью, оплодотворившей дальнейшее развитие философии. «Нет ни одного человека для

самого себя, он всегда вплетен в род как целое» (4, т. 2, стр. 166). Без общества человек одичал бы, завял, как вянет цветок, оторванный от стебля и корней растения. Развиваясь, общество совершенствует и язык. Это происходит в ходе изучения и преподавания языка, в ходе развития литературы. Прогресс языка так же бесконечен, как и развитие самого общества. Каждый новый, оригинальный автор, новый мыслитель, задающий тон в обществе, обогащает и развивает язык.

Третий естественный закон: «Так как весь человеческий род не мог оставаться *одним* стадом, он не мог сохранить *один* язык; поэтому стало необходимостью образование различных национальных языков» (4, т. 2, стр. 171). Язык живет, в речи каждого человека он приобретает неповторимые индивидуальные особенности. Так же как нет двух людей с одинаковыми чертами лица, не бывает полностью совпадающей манеры говорить. Различие в климате и в других внешних условиях накладывает свой отпечаток на произношение. Да и не только на произношение; основное содержание языка — словарный запас — в значительной степени зависит от образа жизни людей. Животные привязаны к определенной среде, люди обитают повсюду на земле. Они образуют различные нации со специфическими особенностями национального характера и языка. Но языки развиваются не обособленно друг от друга, а в тесной связи. Так же как один язык есть некоторая целостность, так и все языки человечества составляют единство. Эту мысль Гердер излагает, формулируя свой четвертый естественный закон языка: «Подобно тому как, по всей вероятности, человеческое общество с момента возникновения в своем великом хозяйстве составляет прогрессирующее целое, то же самое можно сказать о всех языках и о всей цепи культурного развития» (4, т. 2, стр. 179).

Здесь Гердер впервые ставит вопрос о преемственности в развитии культуры. В развитии индивидуума имеет место усвоение им накопленного опыта, определенная связь состояний прошлого и настоящего. Точно так же и народы усваивают достижения прошлых поколений и развивают их дальше. Культурная традиция идет от народа к народу. Все народы всех эпох трудились над зданием человеческой культуры. Современные языки возникали и совершенствовались в ходе развития культуры, вполне естественным путем. Поэтому опять-таки нелепо говорить о божественном возникновении первого языка. Гипотеза о божественном происхождении языка — красиво замаскированная бессмыслица.

Следующим этапом осмысления Гердером идеи развития

было применение ее к проблеме мышления. К этому вопросу Гердер также обращается в связи с конкурсом, объявленным Прусской академией наук. Но на этот раз написанная им в 1774 г. работа «О познании и ощущении человеческой души» премии не получила. В переработанном виде она увидела свет в 1778 г.

Как и многие другие сочинения Гердера, она носит полемический характер. Автор критикует плоский рационализм ранних просветителей, которые «почитают свой разум вечным, врожденным, ни от чего не зависящим, никогда не обманывающим оракулом» (4, т. 3, стр. 36). Но гердеровская критика рационализма свободна от тех крайностей, в которые впадали некоторые критики вольфианства — сторонники «непосредственного знания». В написанной за несколько лет до этого работе «Критические леса» Гердер очень едко отзывается об одном из таких антивольфианцев, Фридрихе Риделе, сводившем познание истины исключительно к непосредственному чувству. «Познать какую-либо вещь, — писал Гердер, — даже в самой малой степени — значит выделить ее, а всякое выделение происходит благодаря суждению, последнее не является непосредственным чувством» (9, т. IV, стр. 6). Чувство дает знание о единичном; понятия, даже самые простейшие, есть результат обобщения. Каким образом, спрашивает Гердер, мы получаем знания о вещах, нас окружающих, об их форме, величине и т. д.? Только благодаря многим единичным чувствам, обобщенным путем сравнения и оценки. При образовании понятий зачастую выпадают, забываются промежуточные звенья. Великий мыслитель может, конечно, сразу увидеть следствия из ряда теорем там, где простой смертный должен постепенно их выводить, но это не меняет дела. Способность мгновенно окинуть взором систему доказательств не устраняет последнюю.

Итак, Гердер не отбрасывает рационализм, он лишь преодолевает его ограниченность, дополняет историческим взглядом на мышление. В центре его внимания проблема возникновения интеллекта. Перед этой проблемой останавливаются в бессилии и те, кто находится во власти «механических видений», пытаясь создать душу из «глины и грязи», и в равной мере сторонники лейбницианской «предустановленной гармонии», которая разрывает связь между душой и телом. В природе нет ничего изолированного, все находится во взаимных переходах и переливах. Поэтому зародыши сознания надо искать не вне материи, а внутри нее.

Мышление Гердер выводит из ощущения, в основе которого лежит явление, названное естествоиспытателем А. Галлером, открывшим его, раздражимостью. Раздраженный мускул

сжимается и снова вытягивается. Раздражимость Гердер характеризует как «первую мерцающую искорку ощущения, к которой поднялась мертвая материя в результате многих шагов и скачков механизма и организма» (4, т. 3, стр. 9). Это важнейший вывод. Сколько бы после этого Гердер ни говорил о боге, сколь бы противоречивы и непоследовательны ни были другие его высказывания, но его вклад в научное понимание возникновения сознания остается бесспорным.

Ощущение связано с наличием в организме нервов. «Мы ощущаем только то, что дают нам нервы, и только вследствие этого и в соответствии с этим мы можем мыслить» (4, т. 3, стр. 28). Когда чувства достигают определенной степени ясности, они становятся мыслями, разум возникает из ощущений. Итак, Гердер рассматривает сознание исторически, как нечто ставшее, возникшее в ходе развития живого мира. Вплотную Гердер подходит и к пониманию познания как отражения. «Душа, — пишет он, — ничего не придумывает, ничего не познает из самой себя, а только то, что ей сообщает универсум извне и изнутри» (4, т. 3, стр. 32). Но вот Гердер ставит вопрос: материальна душа или нематериальна? Однако ответа на него не дает: «Я еще не знаю, что такое материальное и нематериальное, но я убежден, что между ними нет железной преграды» (4, т. 3, стр. 31).

Это в высшей степени характерная для Гердера фраза. Он рвет с идеалистическими понятиями, но стать на материалистическую точку зрения не может. Гердер — враг дуализма, он пытается развить монистический взгляд на действительность, но его монизм непоследователен, он лишь переходная ступень к подлинному, материалистическому монизму. Особенно ярко эта непоследовательность проявилась в его учении об органических силах.

2. Теория органических сил

В этой теории Гердера идея развития приобретает всеобщий характер. Зародившись первоначально как мысль о естественном происхождении поэзии, языка и мышления, она постепенно распространяется им на природу и общество. Конечно, это еще не научная теория, а лишь смелые догадки, заключенные подчас в богословскую и даже мистическую оболочку. Нас не должно, например, удивлять то обстоятельство, что мысли о развитии животного мира изложены Гердером в трактате «О переселении душ» (1782). Последняя написана в форме диалога Харикла, сторонника теории переселения душ, и его оппонента Феага, в уста которого Гердер вкладывает свои убеждения. Харикл говорит о трех видах переселения душ. Во-первых, это — движение по восходящей линии — от растения к животному, от животного к человеку. Во-вторых, обратное превращение, подобно тому как индийская религия обещает превратить доброго человека после смерти в слона или корову, а злого — в свинью или тигра. И, наконец, третий вариант — переселение душ «по кругу», т. е. в подобные же существа.

Феаг сразу отвергает последние два вида переселения душ. Нет ни одного человека, говорит он, который, прежде чем появиться на свет в качестве данного лица, уже некоторое количество раз побывал в материнском чреве. Уж если отстаивать подобные взгляды, лучше прямо назвать себя сторонником теории идей Платона[6].

Что касается первого вида переселения душ, то Феаг признает его, однако дает ему весьма своеобразное истолкование: «Я не стыжусь моих полубратьев — животных, наоборот, в отношении их я большой сторонник переселения душ… Вполне определенный, твердый, хитроумный и поучительный характер животного получает искру света, которую мы называем разумом, и человек готов… Мне кажется, это есть антропогенез и возрождение животного в человеке» (4, т. 5, стр. 71–72).

При всем при том перед нами верующий пастор. Он говорит и о боге, и о будущей жизни, но наряду с этим (что и представляет для нас интерес) он развивает идеи о единстве всего органического мира, об относительном характере классификации живых организмов, об эволюции живых существ и подводит читателя к мысли о естественном происхождении человека.

«***Феаг***. Ведь вы не думаете всерьез, мой друг, что внутреннее творчество, постоянное новое творчество[7] происходит в строгом соответствии с классификацией блаженного рыцаря Линнея?

Харикл. Я нет, но наш друг Гармодий дал умертвить себя, отстаивая это мнение.

Феаг. Тогда он погиб зря, так как наши классификации далеко не совершенны. Они служат лишь для наших чувств, для нашего познания, но не являются теми образцами, в соответствии с которыми действует природа, это не те границы, которые она сама установила, чтобы направлять каждое существо по вполне определенной ровной дороге. О, как взаимно проникают друг в друга классы живых существ! Как восходят и поднимаются организмы отовсюду и во все стороны, и в то же время остаются похожими друг на друга…

Харикл. Действительно, у самых несовершенных животных можно найти определенное сходство с высшими формами организмов.

Феаг. Во внутреннем строении еще больше, чем во внешнем облике. Даже у насекомых можно найти аналогию человеческим органам» (4, т. 5, стр. 74).

Таким образом, мистическая проблема переселения душ получает у Гердера совершенно неожиданную интерпретацию, за разговорами о метемпсихозе проглядывает глубокая естественнонаучная идея, далеко опережавшая его век.

Идея развития природы конкретизируется затем в основном философском труде Гердера «Идеи философии истории человечества». Анализу развития человеческого рода автор предпосылает историю нашей планеты. Характеризуя происхождение Земли и ее место в системе мироздания, Гердер ссылается на труд своего учителя Канта — «Всеобщая естественная история и теория неба». Далее он переходит к геологической истории Земли, ее флоре и фауне. Намеками, в очень туманной форме Гердер говорит о естественном возникновении жизни, которая, по его мнению, появилась в воде: «Под воздействием воздуха кремнезем мог превращаться в известняк, в котором образовались первые живые существа моря — панцирные» (9, т. XIII, стр. 48). Гердер делает крупный шаг вперед по сравнению с Кантом, который распространял принцип естественного развития только на небесные тела, а жизнь рассматривал как результат творческого акта божества.

«*Дайте мне материю*, — говорил Кант, — *и я построю из нее мир*, т. е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир» (16, т. 1, стр. 126). Кант действительно показал, как под воздействием чисто механических причин из первоначального хаоса материальных частиц, отличающихся друг от друга лишь своей плотностью, могла образоваться наша солнечная система. «Прошли, быть может, миллионы лет и веков,

прежде чем та сфера сформировавшейся природы, в которой мы пребываем, достигла присущего ей теперь совершенства» (16, т. 1, стр. 208). Отрицая за богом роль зодчего Вселенной, Кант, однако, не мог обойтись без его помощи при объединении феномена органической материи. Разве допустимо, спрашивал он, сказать: дайте мне материю и я покажу вам, как из нее можно сделать гусеницу. Одной механики недостаточно для понимания сущности жизни. Высказав эту верную мысль, Кант не мог указать никаких путей для решения проблемы. Он всегда считал нелепым надеяться на появление нового Ньютона, который объяснил бы происхождение стебелька травы естественным путем.

И вот его ученик вознамерился это сделать. Конечно, то, что было достигнуто, не объяснение, а всего лишь догадки, высказанные к тому же в нарочито туманной, порой мистической форме. Но если отвлечься от последней, то можно увидеть идеи непрерывного развития природы от низших ступеней к высшим. Согласно Гердеру, только благодаря естественным силам, без постороннего вмешательства развитие природы приводило к возникновению все более сложных образований. Существовали различные соединения воды, воздуха, света, прежде чем возник первый растительный организм. «Множество растений возникло и погибло, прежде чем появился первый животный организм, причем насекомые, птицы, рыбы, обитатели воды и мглы предшествовали развитию форм наземных животных, среди которых наконец выступил человек как вершина организации на нашей Земле» (9, т. XIII, стр. 24).

Что это? Эволюционная точка зрения? Во всяком случае ее предвосхищение. Гердер сравнивает человека с наиболее близко стоящими к нему обезьянами. «Орангутанг похож на человека в своем внутреннем и внешнем строении. Его мозг имеет форму нашего, у него широкая грудь, гладкие плечи, похожее лицо, аналогично построенный череп» (9, т. XIII, стр. 115). Сознание обезьяны стоит на самой грани разума. И хотя Гердер прямо не говорит в своей книге о том, что человек произошел от животных в результате естественной эволюции, а иногда даже утверждает противоположное, но общая логика его рассуждений свидетельствует о том, что он все же склонялся к этой точке зрения. «Новое произведение Гердера, — писала одна из его читательниц, хорошо знавшая умонастроения автора, — дает возможность предполагать, что первоначально мы были растениями и животными; что из нас дальше сделает природа, нам, вероятно, останется неизвестным. Гёте размышляет сейчас над этими вещами, и все то, что он обдумал, в высшей степени интересно» (33, стр. 161)[8].

В «Идеях философии истории человечества» Гердер открыто солидаризировался с современными ему материалистами. «Пристли и другие, — писал он, — в противоположность спиритуалистам утверждают, что во всей природе нельзя найти никаких следов чистого сознания и что мы еще не настолько проникли во внутреннее состояние материи, чтобы отрицать за ней способность к мышлению и другие духовные силы; мне кажется, они правы и в том и в другом. Духа, который действовал бы без материи и вне ее, мы не знаем» (9, т. XIII, стр. 172).

Наивысший авторитет для Гердера — Спиноза. Но мировоззрение Гердера в отличие от взглядов голландского материалиста приобретает динамический характер. У Спинозы единая субстанция (природа) обладает извечно двумя неизменными атрибутами — протяженностью, т. е. материальностью, и мышлением. Основа всего сущего для Гердера — живые, органические силы, определяющие бытие материи и духа. Материя и дух находятся в состоянии непрерывного развития и (неразрывно связаны между собой.

Органические силы существуют объективно и носят естественный характер, но их природа Гердеру все же неясна. Мыслитель недвусмысленно отмежевывается от попыток объяснить развитие чисто духовными факторами. «Если я говорю, — писал он во введении к „Идеям…“, — об органических силах творчества, я не думаю, что их будут рассматривать как оккультные качества» (9, т. XIII, стр. 10). Душу, разум человека Гердер не считал простым, субстанциальным началом, наоборот, он исходил из того, что духовные потенции человека есть нечто сложное, результат развития органических сил. «Теоретически и практически разум человека есть нечто воспринятое; определенное соотношение и направление идей и сил, к которым пришел человек в соответствии с своей организацией и образом жизни. Разума ангелов мы не знаем» (9, т. XIII, стр. 144).

Ну а как обстоит дело с догматом о бессмертии души? В XVIII в. самые вульгарные материалистические представления порой сочетались с верой в индивидуальное бессмертие. Неудивительно, что Гердер для обоснования церковного догмата прибегает к естественнонаучному аргументу. Если гусеница может превратиться в бабочку, то почему человека после смерти не ждет какая-то новая, неведомая форма бытия? Ведь цепь превращений бесконечна и загадочна, а органические силы нерасторжимы[9].

Те же идеи динамического спинозизма Гердер развивает в полемической книге «Бог. Несколько диалогов» (1787). К оценке этой работы надо подходить с учетом исторической обстановки ее

появления. Гердер писал в ней о Спинозе в то время, когда имя этого голландского мыслителя предавалось анафеме, когда его учение третировали, по словам Лессинга, как «мертвую собаку». В памяти современников были еще свежи жестокие гонения за приверженность к спинозизму. К тому же положение придворного проповедника в Веймаре обязывало Гердера придерживаться известных границ. Отсюда двойственное впечатление, которое возникает при чтении его работы «Бог. Несколько диалогов». Гердер поднимает на щит учение Спинозы, одновременно доказывая его совместимость с христианством. Именно здесь с наибольшей полнотой проявляется противоречие между религиозным догматизмом и творческой мыслью, которое проходит через всю философию Гердера.

Противоречивая по своему характеру работа Гердера о Спинозе вызвала и противоречивые оценки ее со стороны современников. Поэт Фридрих Шиллер, сторонник кантовской философии, отмечал, что Гердер в высшей степени склоняется к материализму. В то же время радикально и атеистически настроенный Векрлин нападал на Гердера за то, что тот затушевывал антирелигиозный характер философии Спинозы. Подобные упреки в адрес Гердера делал и революционный демократ Георг Форстер.

Гердер защищает Спинозу от обвинений в атеизме, однако сам все больше приближается к материализму. Весьма недвусмысленно отрицает он акт божественного творения мира из ничего. Бог, о котором идет речь в работе Гердера, не творец мира, а сам мир, состоящий из действующих сил. Принцип деятельности, которым Гердер дополняет учение Спинозы, — результат несомненного влияния Лейбница; однако Гердер не согласен с лейбницевской трактовкой проблемы материи. Для Лейбница материя есть порождение наших чувств, кажимость; для Гердера материя «существует как таковая вследствие своей природы и истины, вследствие внутренней связи действующих сил» (9, т. XVI, стр. 548). Не согласен Гердер и с Декартом, отождествившим материю с протяженностью. Почему, спрашивает он, материю следует отождествлять только с протяженностью? Ведь время наряду с пространством в равной степени «внешнее условие ее бытия». Спиноза, стремившийся преодолеть дуализм Декарта, сделал протяженность (материю) и дух атрибутами субстанции (бога, природы). Но для Гердера это недостаточно монистично. Свою субстанцию — органические силы — Гердер рассматривает как «промежуточное понятие (Mittelbegriff) между духом и материей» (9, т. XVI, стр. 451). Развиваясь, субстанциальные силы приобретают пространственную и

временную определенность. Потенциально связанное с материей, мышление актуализируется лишь на высоких ступенях развития — в живом организме.

Мир раскрывается перед Гердером в виде единого, непрерывного процесса развития, закономерно проходящего вполне определенные, необходимые ступени. О том, как Гердер представлял себе эти ступени, говорит следующий его черновой набросок: «1. Организация материи — теплота, огонь, свет, воздух, вода, земля, пыль, Вселенная, электрические и магнитные силы. 2. Организация Земли по законам движения, всевозможные притяжения и отталкивания. 3. Организация неживых вещей — камни, соли. 4. Организация растений — корень, лист, цветок, силы. 5. Животные: тела, чувства. 6. Люди — рассудок, разум. 7. Мировая душа: все» (9, т. XIV, стр. 646).

Для Гердера эта схема означала не застывшую «лестницу существ», созданных богом, а непрерывно совершенствующуюся «цепь развития». В этом плане следует понимать и загадочную «мировую душу». Коль скоро развитие беспредельно, то надо задуматься над тем, во что выльется совершенствование человеческих форм. На Земле человек — предел развития, воображение Гердера переносит дальнейшее развитие в… сверхчувственный мир.

Глава третья
Философия истории

1. Общественный прогресс

Г. Геттнер следующим образом характеризует состояние исторической мысли в Германии к началу XVIII в. «История являла собой копилку самых невероятных курьезов, в которой хранилось все, что нельзя было поместить в другом месте. Никто не помышлял ни о единстве, ни о внутреннем развитии. Если пытались установить какую-либо периодизацию, она неизбежно приобретала теологическую окраску. Согласно взгляду, который вел свое происхождение еще до пророка Даниила, история рассматривалась как история четырех монархий: вавилонской, персидской, греческой и римской. Считалось, что римская империя продолжает существовать» (32, т. 1, стр. 221).

Теология в течение длительного периода безраздельно господствовала в истории; поэтому не удивительно, что из среды богословов вышли первые историки, попытавшиеся сказать о прошлом новое слово. В немецком протестантизме распространяются идеи пиетизма, противопоставлявшего официальной догме свое «интимное» понимание религии, построенное на внутреннем чувстве. Стремясь обосновать свое право на существование, пиетизм обращается к истории, проявляя интерес к тем отклонениям от ортодоксального христианства, которые имели место в прошлом. Так возникает четырехтомная «Беспристрастная история церкви и ересей» Готтфрида Арнольда — теолога-пиетиста, бывшего одно время профессором истории в Гиссене. О еретических движениях Арнольд судил не по высказываниям отцов церкви, а по свидетельствам и сочинениям самих противников ортодоксии. Вывод Арнольда гласил: истинными последователями Христа были еретики, а не их преследователи. Сочинение Арнольда оказало сильное влияние на формирование немецкого свободомыслия и исторической науки. Арнольд, правда, был еще далек от идеи развития и в соответствии с убеждениями своей эпохи полагал, что все на свете повторяется. Но его книга пробудила интерес к прошлому, к пересмотру традиционных оценок.

Постепенно история выходит из-под религиозного влияния. Утверждает себя предложенная еще Хр. Целларнусом в 1688 г. новая периодизация, согласно которой история делится на древнюю (до Константина Великого), среднюю (до падения Константинополя) и новую. Появляются труды и публикуются источники по истории государства и права; выделяются в самостоятельные дисциплины история философии и затем история искусства.

Плодотворные импульсы приходят из-за рубежа. Распространение получают идеи Вико, который одним из первых увидел закономерный характер изменений в жизни общества. Монтескьё пытался объяснить эти идеи естественными причинами. В 1750 г. в Сорбонне будущий министр Людовика XVI Тюрго произнес знаменитую речь об успехах человеческого ума. Интерес, честолюбие и тщеславие, говорил он, обусловливают непрерывную смену событий на мировой сцене и обильно орошают землю человеческой кровью. Но в процессе вызванных ими опустошительных переворотов нравы смягчаются, человеческий разум просвещается, изолированные нации сближаются, торговля и политика соединяют, наконец, все части земного шара. И весь человеческий род, переживая попеременно спокойствие и волнение, счастливые времена и годины бедствия, всегда шествует, хотя и медленными шагами, ко все большему совершенству. Мысль, сформулированную Тюрго, разделяли в то время многие из передовых умов. Вольтер уже работал над «Опытом о нравах и духе народов», в основе которого лежала идея прогресса знаний и просвещения.

В Германии идея прогресса находила и сторонников, и противников. Юстус Мезер в двухтомной «Истории Оснабрюка» (первый том увидел свет в 1768 г.) поставил ее под сомнение. Мезер восхищался ранним средневековьем и критиковал разлагавшиеся на его глазах феодальные отношения с позиций этого давно ушедшего времени. Его глубокий патриотизм, его убеждение в том, что простой народ (особенно крестьяне) является решающей силой истории, способствовали пробуждению национального самосознания в Германии. Не случайно Гердер и Гёте перепечатали введение к «Истории Оснабрюка» в изданном ими сборнике «О немецком характере и искусстве», который представлял собой своеобразный манифест «Бури и натиска».

Исторический процесс представал перед Мезером не как нагромождение разрозненных событий, совершающихся по воле выдающихся личностей, но как последовательная смена состояний, возникающих в результате взаимодействия многообразных условий жизни страны. Однако эту смену состояний Мезер рассматривал как движение по нисходящей линии: «золотой век» Германии, полагал он, — в прошлом, в эпоху, предшествовавшую Карлу Великому.

Взгляд на историю как на регрессивное движение подвергся критике со стороны Исаака Изелина, выступившего в своей книге «Об истории человечества» (1768) против соответствующей теории Руссо и ее немецких интерпретаторов. По Изелину, решающую роль в истории играют «внутренние» факторы —

мораль и психология человека. Соответственно с этим он набрасывает трехступенчатую схему деления всемирной истории. Первая ступень — верховенство чувств, состояние первобытной «простоты», детства человечества; на этой ступени остановились восточные народы. Греки и римляне достигли второй ступени, когда сильнее чувства оказалась фантазия, добродетель и просвещенная мудрость смягчили нравы, хотя и не преодолели еще полностью варварства. Лишь после тысячелетнего царства тьмы (таким рисовалось Изелину средневековье) европейские народы достигли цивилизации, когда разум берет верх над чувствами и фантазией. Таким образом, история человечества есть постепенное и постоянное движение разума и морали ко все большему совершенству.

Дальнейшие судьбы философии истории в Германии были связаны с именем Готхольда Эфраима Лессинга. Лессинг выступил страстным поборником изучения истории человечества. «Не зная истории, — говорил он, — останешься неопытным ребенком» (35, т. 1, стр. 211), Лессинг не оставил крупных философско-исторических работ, но его сочинения, особенно относящиеся к проблемам религии, пронизаны духом глубокого историзма. Особенно важно в этом плане «Воспитание человеческого рода» (1780). Все существовавшие и существующие религии, по мнению Лессинга, продукт определенных исторических эпох. Ни об одной религии нельзя сказать, что она истинна или ложна. Она истинна потому, что выражает потребность человека в естественной религии, и в то же время ложна, так как на высшей стадии определенного исторического периода уже не соответствует достигнутому уровню духовного развития человечества. Христианство служит лишь ступенькой нравственной эволюции человеческого рода, стремящегося к идеалу Гуманности. Лессинг был убежден, что люди достигнут совершенства, всеобщего просвещения и нравственной чистоты, когда мораль не будет нуждаться в религиозном обосновании. Источник развития общества Лессинг видел в воздействии внешних условий, в частности климата. В «Масонских беседах» (1778–1780) он писал, что государства «имеют совершенно различные климаты, следовательно, совершенно различные привычки и нравы, следовательно, различные этики, следовательно, различные религии» (35, т. 3, стр. 445).

Материалистические догадки о причинах исторического развития высказывал и Иоганн Кристоф Аделунг — лингвист и историк. Правда, в отличие от Лессинга он искал определяющие факторы не в природных условиях, а в росте народонаселения. Его «Опыт истории культуры человеческого рода» (1782)

интересен также тем, что история человечества рассматривалась прежде всего как история культуры. В этом отношении Аделунг — непосредственный предшественник Гердера.

Гердер сделал новый, важный шаг в развитии социального историзма. Идею прогресса он сформулировал в такой всеобщей и убедительной форме, как никто до него. Он пытался окинуть единым взором путь, пройденный человечеством, и на конкретном материале истории культуры обосновать необходимый характер общественного развития.

Теоретические интересы Гердера всегда были прикованы к проблемам развития общества. Еще будучи студентом Кенигсбергского университета, он задумывался над характером изменений, происходящих в жизни человечества. В своем путевом дневнике (1769) Гердер поставил перед собой задачу создать всеобщую историю развития мира. Первой попыткой этого рода был написанный в Бюкебурге фрагмент «Еще одна философия истории для воспитания человечества» (1774). В этой работе, находясь в пределах теологических воззрений на происхождение людского рода и на движущие силы истории, Гердер высказывает глубокие мысли о закономерном, поступательном характере изменений, происходящих в человеческом обществе. Его работа как бы опровергала взгляд Вольтера, согласно которому история развивается лишь благодаря счастливым случайностям. Но Гердер выступал и против плоского исторического оптимизма швейцарца Изелина, который был убежден в том, что и общество, и человек непрерывно и прямолинейно движутся вперед по пути к совершенству. Гердер развивает диалектическую идею о соотношении деятельности людей и достигаемых ими результатов. Человечество развивается вовсе не потому, что люди стремятся к этому. Прогресс может быть отмечен только как результат большого исторического периода.

В Веймаре начиная с 1782 г. Гердер приступил к систематической разработке теории исторического процесса. Результатом этих исследований явился труд «Идеи философии истории человечества». Центральное место в «Идеях…» занимает проблема законов общественного развития. Существуют ли они вообще? Есть ли в обществе что-либо похожее на прогресс? Если поверхностный наблюдатель, ограничивающийся лишь внешним рассмотрением судеб человечества, на эти вопросы может дать отрицательный ответ, то более глубокое ознакомление с историей приводит к иным результатам: философ обнаруживает в обществе незыблемые законы, которые направляют человечество по вполне определенному пути, подобно тому как это происходит в природе. Именно поэтому «философия истории есть… подлинная

история человечества, вне которой все внешние мировые события кажутся призраками или ужасающим уродством. Страшен вид обломков, остающихся после революций, вечных начинаний без конца, непонятных поворотов судьбы. Одна только цепь развития создает из этих обломков некое целое, в котором, правда, исчезают образы отдельных людей, но человеческий дух вечно живет и прогрессирует», — утверждает философ (9, т. XIII, стр. 352).

Все сомнения и жалобы по поводу отсутствия общественного прогресса являются следствием того, что люди обозревают лишь короткий отрезок пройденного человечеством пути. Чем обширнее исторический период, тем явственнее признаки все большего усложнения, совершенствования сменяющих друг друга форм. Не случайно Гердер историю человечества начинает издалека… с возникновения солнечной системы.

Природа, по мнению Гердера, находится в состоянии непрерывного закономерного развития от низших ступеней к высшим; история общества непосредственно примыкает к истории природы, сливается с ней. Тем самым Гердер решительно отвергает теорию Руссо, согласно которой история человечества представляет собой цепь заблуждений и находится в резком противоречии с природой. Для Гердера естественное развитие человечества именно таково, каким оно было в истории.

Законы развития общества, так же как и законы природы, носят естественный характер. Живые человеческие силы — вот двигательные пружины человеческой истории; история представляет собой естественный продукт человеческих способностей, находящихся в зависимости от условий, места и времени. В обществе произошло лишь то, что было под силу этим факторам. Это, по Гердеру, основной закон истории. Здесь он резко выступает против телеологического взгляда на развитие общества. Он подчеркивает, что учение о конечных целях не принесло никакой пользы для истории природы, породив лишь вредные иллюзии, тем более оно не приложимо к истории человечества, где цели расходятся в тысячи сторон. Вместо вопроса «для чего?» нужно ставить единственно возможный вопрос «почему?». В исторических явлениях надо отыскивать не какие-то неизвестные нам тайные предначертания, а причины, эти явления породившие. Всякое событие в истории совершается не ради чего-либо другого, а ради себя самого. И вместе с тем из отдельных событий возникает единая история человечества.

Каждое явление искусства, науки и т. д. неповторимо, порождено определенными условиями и ни в каких других условиях появиться не может, однако это явление есть звено в

общей цепи развития культуры. Человечество проходит совершенно определенные последовательные ступени культурного развития. Рост культуры является законом истории.

Развитие народов составляет как бы единую цепь, где каждое звено необходимо связано с предыдущим и последующим. Каждый народ использует достижения своих предшественников и подготовляет почву для преемников. Так, Греция использовала египетское наследие и дала затем толчок к развитию римской культуры. Современное человечество является наследником всего, что было выработано предшествующими поколениями. Ежедневно используются тысячи изобретений всех времен и частей земного шара, без которых люди вынуждены были бы вести безрадостную, жалкую жизнь. Правила поведения и нравы также получены по наследству.

Вдумываясь в содержание движущих сил общества, увлекающих его вперед, Гердер прежде всего обращается к «великому Монтескьё». Однако последний не может убедить его во всесилии окружающей среды. Еще задолго до написания «Идей…» Гердер подверг убедительной критике географический детерминизм. Он отмечал, что в тех странах, которые переживали расцвет или упадок, географические условия не менялись или менялись очень незначительно. Насаждение и вырубка лесов во Франции, Англии, Германии и Швейцарии не могли в такой степени изменить эти страны, в какой они изменились со времени Цезаря и Тацита.

Причины общественного развития Гердер пытался увидеть во взаимодействии внутренних и внешних факторов. К внешним факторам он относил действия климата, понимаемого в самом широком смысле как совокупность всех условий жизни людей. Шестая книга «Идей…» целиком посвящена анализу влияния внешних условий на человеческий род. Подчеркивая единство человечества как биологического вида, Гердер показывал разнообразие в нем, определяемое в значительной степени географическими условиями. Сравнивая внешний вид, нравы, привычки и т. д. обитателей северных и южных стран, Гердер подчеркивал, что все это вырабатывалось под воздействием природы. Значение благоприятных природных факторов Гердер отмечал и при рассмотрении причин бурного развития культуры европейских государств.

Признавая значение внешних факторов, Гердер все же считает главным стимулом общественного, как и всякого другого, развития внутренние, органические силы. Их действие в несравненно более значительной степени превосходит влияние внешних условий. «Привезите мавра в Европу, он останется тем,

кем был; но жените его на белой, и уже в следующем поколении изменится то, с чем в течение веков не в силах был бы совладать высветливающий климат. То же самое происходит с развитием всех народов: окружающая среда изменяет их крайне медленно» (9, т. XIII, стр. 279). Определяющую роль играют внутренние, органические силы, раскрыть природу которых Гердер, как мы уже знаем, не смог.

Гердер проводил вполне определенное различие между генетическими силами в природе и в обществе. Он отмечал действие целого ряда факторов, присущих только обществу и играющих в его развитии определяющую роль. Это прежде всего само общество, представляющее собой единое органическое целое, совокупность индивидов, вне которой индивид — ничто. «Человек рожден для общества» — любимый афоризм Гердера, старавшегося указать на те силы, которые играют ведущую роль в жизни людей. «Если бы я, — писал он, — свел все в человеке к индивидууму и отрицал был цепь взаимосвязей между людьми и индивидуума с целым, то мне осталось бы непонятной природа человека и его история, так как ни один из нас не стал человеком лишь благодаря самому себе» (9, т. XIII, стр. 346). Эта плодотворная мысль об определяющей роли целого (общества) по отношению к части (индивиду) была впоследствии не только всесторонне разработана Гегелем, но послужила исходным пунктом для построения всей его логической системы.

Поскольку Гердер отводит первенствующую роль силе общества, ясно, что его внимание должно быть устремлено в первую очередь к тем средствам, которые сплачивают людей воедино. Такие средства Гердер видит в культуре. Культура — это продукт деятельности людей и одновременно ее стимул. В первую очередь это относится к языку. Как мы видели выше, для Гердера язык не просто инструмент разума, но связующее звено от человека к человеку, «великий организатор людей». В становлении общества он сыграл, по мнению Гердера, огромную роль, развиваясь во взаимодействии с мышлением.

Наряду с языком важным средством общения людей и их развития являются наука, ремесло, искусство. Рассматривая деятельность людей, направленную на удовлетворение их потребностей, Гердер высказал ряд догадок о роли труда и его орудий в общественном прогрессе. «Люди создают увеличивающееся множество все более сложных инструментов; они учатся использовать друг друга в качестве инструментов. *Физическая сила человечества* увеличивается, шар прогресса растет, машины, которые должны его двигать, становятся сложнее, искуснее, мощнее, тоньше… Природа человека есть

умение. Все, к чему есть склонность в его бытии, со временем становится предметом его умения… Бесконечны связи, в которые могут быть включены предметы природы; дух изобретательства с целью их использования ничем *не ограничен и прогрессирует*. Одно изобретение влечет за собой другое, одна деятельность пробуждает другую. Зачастую одно изобретение открывает тысячи, десятки тысяч новых видов деятельности» (9, т. XVII, стр. 117–118).

Деятельность развивает людей, поэтому и среди природных условий наиболее благоприятными являются те, которые вынуждают людей к труду и дают для этого соответствующие возможности. Народы, о которых мы зачастую думаем, что природа обошлась с ними, как мачеха, на самом деле были ее любимыми детьми; не одарив их сладкими яствами, она дала в их загрубелые от труда руки кубок здоровья.

Важным элементом культуры, фактором движения человеческого общества вперед являются общественные институты, которые Гердер обозначает термином «управление» («Regierung»). Сюда прежде всего относится семья — система отношений, возникшая под действием естественных, моральных причин. Отец, дитя, брат, сестра, друг, возлюбленный, кормилец — таковы характеристики людей, заимствованные из естественного права, соответствующие любой первоначальной форме человеческого общества. Гердер называет эту форму отношений «естественным управлением первой степени».

Поскольку совместный труд людей требует руководства, то закономерным является появление в обществе вождей, старейшин, которыми становятся люди, наиболее умудренные опытом. Племя, отправляясь на охоту, нуждается в предводителе; таковым выбирают наиболее умелого охотника, которому все подчиняются по свободному решению для общей пользы. Даже звери, живущие стадами, имеют предводителей; он необходим в любом общественном деле. Этот вид отношений Гердер называет «естественным управлением второй степени». Сюда относятся также и выборные судьи, пользующиеся определенными правами только при исполнении своих обязанностей.

Совершенно иначе выглядит «третья степень», где должности передаются по наследству. Если в качестве судьи избран мудрый и справедливый человек, это вовсе не означает, что его сын будет обладать теми же качествами.

Природа доводит развитие людей только до появления семейных уз, поэтому есть народы, не знающие государства; последнее — результат действия общественных сил, в первую очередь неравенства. Из всех существующих форм

государственного правления Гердер предпочитает республику. Однако последняя лишь наименьшее зло, подлинное счастье человечество обретет после уничтожения государства.

Значительное место в ряду факторов, влияющих на развитие общества, Гердер отводит религии. Религия, по его мнению, самый древний элемент культуры; отсутствие религии — свидетельство крайней дикости народа. Появление религии Гердер старался объяснить естественными причинами. Воображение человека оживляет все, что он видит в состоянии действия; человек наполняет небо, землю, воздух, воду незримыми существами, боится и почитает их. Он ищет их дружбы при помощи жертвоприношений, молитв, обрядов, церемоний. Таким образом совершается шаг, чтобы создать определенный слой людей, служителей этих неведомых, всемогущих существ, с которыми те общаются и пользуются их доверием. Так появляются первые священнослужители.

Необходимо обратить внимание еще на одну характерную особенность в понимании Гердером исторического процесса. Убежденный в поступательном его характере, Гердер, как отмечалось выше, был, однако, далек от плоского оптимизма некоторых просветителей, считавших, что развитие общества представляет собой прямую дорогу к лучшему будущему, что все совершавшееся на земле наполнено разумным смыслом. Уже Вольтер подверг осмеянию подобный взгляд; Гердер предостерегает своих читателей от наивной веры в повседневный прогресс и пытается подвести к пониманию определенной противоречивости общественного развития. Сравнивая современного «искусственного» человека с первобытным «естественным» человеком, Гердер приходит к выводу, что культура развивает человека и в то же время, помещая его в тепличные условия, расслабляет, ограничивает его возможности. На вопрос о том, приносит ли развитие науки и техники счастье человеку, нельзя ответить односложно. Все дело заключается в том, как используются изобретения. Конечно, каждая машина экономит человеческие усилия, но всякая новая ступень развития науки и техники создает новые общественные условия и новые потребности, без удовлетворения которых «искусственные» люди не могут жить.

К тому же человек не может предвидеть результаты своей деятельности. Создатели всех научных и технических усовершенствований, которые необходимы были для развития мореплавания, совсем не знали о том, что получится в результате их открытий, каждый следовал голосу своей нужды или любопытства. Изобретатель пороха не задумывался над тем,

какие опустошения в политической и физической области принесет с собой вспышка его черной пыли.

Исторические деятели руководствуются своими личными интересами и страстями, но в результате складывается цепь исторических событий, отличающихся от намерений того или иного человека. Это несовпадение индивидуальных целей деятельности людей и ее общественных результатов впервые было подмечено Вико. Неизвестно, воспринял ли Гердер эту идею у своего итальянского предшественника или она родилась у него самостоятельно, во всяком случае он широко ею пользовался, показывая диалектический характер развития культуры. В дальнейшем в еще более общем виде эта идея разрабатывается Гегелем.

2. История человечества как история культуры

Поскольку Гердер создавал не труд по всемирной истории, а общесоциологическое исследование, его интересовали в первую очередь не факты, а уроки истории. Однако последние он старался выводить из анализа исторических событий. Поэтому Гердер не только теоретик культуры, но также один из первых ее историков. Его «Идеи…» (вторая их половина) содержат грандиозную для своего времени попытку проследить в общих чертах путь, пройденный человечеством в его культурном развитии. В течение длительного времени книга Гердера владела умами современников, являясь непревзойденным образцом подобного исследования, пока наконец несколько десятилетий спустя Гегель в своей «Философии всемирной истории» не сделал нового шага вперед в сторону научного понимания общественного процесса.

Гегель воспринял мысли Гердера о диалектическом развитии человечества, он глубже сформулировал идею исторической необходимости, управляющей обществом, но его успехи зачастую были куплены ценой потери некоторых научных результатов, достигнутых Гердером.

По Гегелю, история общества начинается лишь с того момента, когда появляется государство; первобытную культуру он выносил за пределы истории. Гердер, наоборот, старался осветить ранние ступени развития общества. Считал ли Гердер, что человечество возникло эволюционным путем из животного мира? В «Идеях…» он неоднократно дает отрицательный ответ на этот вопрос. Этим Гердер как бы нарушает свое торжественное обещание не прибегать к помощи сверхъестественного при объяснении того, что совершалось на земле, и это не может не вызвать определенного недоумения. У одного из авторов, писавших о Гердере, это обстоятельство ассоциировалось с мифом о Пигмалионе. «Гердер, — писал он, — как Пигмалион, устроил сначала великолепный пьедестал из физической природы и поставил на него человечество, как безжизненную статую Галатеи, добытую им из лучших материалов той же самой физической природы. Но этой статуе недостает жизни: она пристала к своему пьедесталу и не может с него сойти. Кто же заставит ее выйти из своего оцепенелого состояния и сделать первый шаг мысли, которым откроется вся будущая бесконечная деятельность человека?.. И Гердер, как Пигмалион, видит себя

принужденным обратиться с просьбой к Юпитеру вдохнуть в свою Галатею движение жизни, и таким образом Галатея сходит со своего пьедестала» (23, стр. 138–139).

Как ни поэтична эта аналогия, но она не может передать всей сложности отношения Гердера к проблеме возникновения человека и его культуры. Каждое обращение Гердера за помощью к верховному существу противоречит не только концепции книги в целом, но и другим вполне недвусмысленным его высказываниям.

Когда Гердер говорит, будто лишь «чудо нового творения» могло вызвать к жизни человеческий род (9, т. XIII, стр. 113), то это трудно согласуется с его заявлением о том, что чудес не бывает и законы природы и общества носят естественный, причинно обусловленный характер (9, т. XIV, стр. 144). Когда мы сталкиваемся с его утверждением, что обезьяна не родня человеку и генетически выводить человека от обезьяны «невероятно и постыдно»[10] (9, т. XIII, стр. 256), то это также противоречит его словам, что животные «старшие братья» людей и что он этого родства не стыдится (9, т. XIII, стр. 60). Когда Гердер пишет, что люди сами по себе при помощи своих сил никогда не вступили бы на путь культуры и без «верховного вмешательства» не обрели бы ни языка, ни научных знаний (9, т. XIII, стр. 198), это противоречит им же созданной теории естественного происхождения языка, за которую еще в молодости он получил премию Прусской академии наук.

У нас нет оснований сомневаться в искренности Гердера, хотя условия, в которых он жил и творил, могли вынуждать его прибегать к тому, что принято называть «философской дипломатией», тем более что Гердеру неоднократно бросали обвинение в атеизме, что в его положении главы протестантской церкви Веймара вряд ли могло быть ему безразличным. Не случайно Гёте, обнаруживший в 1784 г. межчелюстную кость у человека, отсутствие которой рассматривалось противниками естественного происхождения человека как аргумент в пользу принципиального отличия людей от животных, боялся огласки. Сообщая о своем открытии, он просил Гердера: «Только, пожалуйста, не выдавай этого, это надо обделать втайне. Порадуйся от всего сердца, это ведь камень, завершающий все здание человека, и вот он налицо, тут как тут. Да и как еще! Я представлял себе это в связи с твоим целым; как это будет прекрасно» (19, стр. 401). Сообщение о своем открытии Гёте опубликовал только через 36 лет, в 1820 г.

И все же мы склонны объяснить наличие противоположных утверждений в «Идеях…» противоречивостью образа мыслей их

автора. Гердер проделал сложную творческую эволюцию, в ходе которой в его взглядах то ослабевали, то усиливались материалистические тенденции. В своем богословском сочинении «Древнейший документ человеческого рода» (см. 9, т. VII, стр. 72) он высмеял гипотезу о постепенном превращении животного в человека. Ему казалась странной мысль Гельвеция, что прямая походка человека освободила руки для труда и способствовала возникновению разума; по этому поводу он иронизировал: «Прямая походка создала моды и пороки людей». Спустя несколько лет Гердер стал убежденным сторонником определяющей роли прямого хождения в культурном становлении человечества; в «Идеях…» он выражал свое полное согласие с Гельвецием. Однако как только речь заходила о том, каким образом человек «выпрямился», Гердер неизменно вспоминал о всевышнем, которого, впрочем, во введении к своему труду он условился считать тождественным природе. Разумеется, все теологические оговорки не могли заслонить значения догадок Гердера о естественном возникновении культуры, языка и мышления человека, об определяющей роли самого общества в этом процессе. На прямо поставленный перед собой вопрос о том, что породило все характерные черты, свойственные человеку, отличающие его от животного, в одном из черновиков он отвечал: «…человеческая организация, человечество» (9, т. XIII, стр. 448).

Человеческий род, по мнению Гердера, возник в Азии, здесь можно обнаружить зародыши древнейшей культуры человечества — древнейшие языки и письменность. Важнейшим шагом в развитии человечества, который произошел в этой части света и «превзошел все последующие революции истории», было приручение животных. Азия — родина скотоводства и земледелия. В Азии можно обнаружить древнейшие следы искусства и науки.

Гердер подчеркнуто отказывается от европоцентризма во взгляде на историю культуры. Он стремится воспитать в читателе уважение к народам Азии за тот огромный вклад в человеческую цивилизацию, который был ими сделан. Это определялось общими гуманистическими настроениями Гердера, его убеждением в равноправии народов, его отрицательным отношением к колониальному порабощению отсталых народов. В разделе об Индии он резко порицает европейских колонизаторов: «Все сведения и товары, которые они туда доставили, не могут возместить причиненное ими зло народу, который им ничего не сделал дурного» (9, т. XIV, стр. 32).

Недостаток источников мешал Гердеру дать сколько-нибудь обстоятельный очерк истории культуры Китая, Индии,

Индокитая, Кореи, Японии. Каждой из этих стран он посвящает небольшой раздел, но отсутствие исторического материала заставляет его ограничиться лишь краткими сообщениями о географических условиях, быте и нравах этих народов. В XVIII в. не были еще расшифрованы ни древнеегипетские иероглифы, ни ассиро-вавилонская клинопись. Гердер поэтому мог дать лишь самую общую характеристику роли народов Двуречья и Древнего Египта в культурном развитии человечества. Он отмечает высокое развитие у этих народов животноводства и земледелия, торговли и ремесел, в частности плавки металлов; им принадлежит создание сложных ирригационных сооружений. Первые успехи науки, в частности астрономии, Гердер связывает с развитием у них хозяйственной жизни. Финикийцам принадлежит создание алфавита, изобретение стекла, первая чеканка металла, они достигли высокого совершенства в обработке тканей, вели оживленную торговлю по всему Средиземному морю. Становление культуры Гердер пытается объяснить естественным ходом событий, в первую очередь удовлетворением насущных потребностей. «Нужда, обстоятельства, случай» — вот что, по его мнению, двигало людей по дороге цивилизации.

При анализе древнегреческой культуры главное внимание Гердер уделяет искусству. Здесь он во многом опирается на «Историю искусства древности» Винкельмана[11]. Подобно Винкельману он связывает характер античного искусства с климатом страны, государственным строем, религией, образом жизни древних греков. «Их религия нуждалась в изображении богов, в сооружении храмов, их государственное устройство требовало памятников и общественных построек, их климат и образ жизни, их трудолюбие, роскошь и тщеславие создавали у них потребность в произведениях искусства» (9, т. XIV, стр. 106). При рассмотрении конкретной истории искусства у Гердера рождались мысли о связи искусства с практической деятельностью людей, которые он затем подробнее развил в полемике против Канта.

Особенно Гердер подчеркивает значение мифологического мышления для возникновения древнегреческой пластики и литературы. Греческая мифология — «самая богатая, самая прекрасная на земле», ее центральная идея о родстве людей и богов наполняла искусство благородным, гуманистическим содержанием. «Если вы хотите создать новую Грецию… дайте народу поэтически-мифологические суеверия наряду со всем тем, что сюда относится, во всей естественной простоте» (9, т. XIV, стр. 108). Но он не строит никаких иллюзий о возрождении античности; впрочем, и не скорбит по этому поводу. Он понимает,

что мечтать о возврате времен Греции и Рима было бы наивно, юность мира прошла, и даже если бы был возможен возврат к прошлому, вряд ли принес бы он пользу человечеству. К тому же, восторгаясь свободой и демократизмом древнегреческих республик, Гердер был далек от их идеализации. Он не закрывает глаза на грабежи и войны, которые не прекращались в Греции, на притеснение колоний, тяжелые государственные повинности, лежавшие на гражданах. Но, с другой стороны, Гердер отмечает, что именно эти обстоятельства послужили основой, на которой вырастало прекрасное искусство, ставшее неразрывной составной частью жизни греческого народа, специфической формой, как сказали бы мы, его общественного сознания.

Из религиозных сказаний, по Гердеру, из образов мифологии и народной поэзии в Древней Греции родилась и развилась наука, которая первоначально существовала только в форме философии. Сократ и многие его предшественники занимались изучением главным образом этических проблем. Дух точных наук, естествознания и математики был пробужден Платоном и Аристотелем, учение последнего подверглось в средние века весьма односторонней интерпретации. Сочинения Аристотеля по естественной истории, физике, этике и политике полностью еще не оценены. Строительство научного здания, фундамент которого заложен им, пока не завершено. Ученики Аристотеля создали разветвленную сеть конкретных наук.

Для будущего исследователя античной цивилизации Гердер намечает основные этапы греческой истории. Начальный период (Гердер оценивает его продолжительность примерно в 700 лет) — возникновение родовой культуры; затем постепенное превращение первоначальных родовых монархий в аристократические (Спарта) и демократические городские республики (Афины). Первым крупным событием в истории Греции Гердер считает войны с Персией, которые открыли перед Афинами дорогу славы и процветания, привели к «веку Перикла», но в то же время заронили опасную искру, разгоревшуюся впоследствии в пламя, уничтожившее афинскую государственность. Этой искрой было стремление к славе и богатству, которое изнутри подорвало некогда здоровый организм Афинской республики. Причины падения Афин, возникновение Македонской монархии и ее гибель Гердер также объясняет естественным, закономерным ходом событий. Особый интерес представляет гердеровский анализ распада Римской империи, основные этапы истории которой он также рассматривает в «Идеях…». Причины этого он видит не в испорченности нравов, а в факторах, коренившихся в самом

внутреннем устройстве Римского государства: прежде всего в борьбе сословий (патрициев и плебеев), которая подрывала изнутри устоя государства; в противоречиях между Римом и его многочисленными провинциями; наконец, в рабстве — этом источнике разложения и внутренних потрясений, наиболее сильным из которых было восстание рабов во главе со Спартаком. И лишь в заключение Гердер говорит о роскоши, расточительстве римлян периода империи, рассматривая их не как причину, а, скорее, как следствие упадка государства.

С большой симпатией Гердер относится к славянским народам, отмечая как черты национального характера их трудолюбие, добродушие и гостеприимство. Рассматривая взаимоотношения славян с соседями, он отмечает, что «многие нации, но больше всего немецкие племена совершали но отношению к ним тяжелые преступления» (9, т. XIV, стр. 278), франки и саксы угнетали и уничтожали славянские племена. Гердер предсказывал освобождение и большое историческое будущее славянским народам. Глава о славянах в книге Гердера нашла широкий отклик у деятелей славянского Возрождения XIX в. Ее перепечатывали в славянских журналах, переводили на национальные языки, на нее ссылались Ян Коллар и Франтишек Челаковский. С полным основанием П. Рейман рассматривает Гердера «как одного из первых поборников дружбы между немецкими и славянскими народами» (22, стр. 162).

Специальную главу Гердер посвящает возникновению христианства, подчеркивая его первоначальный демократический характер. Христос для него — реальная историческая личность, выходец из народа, мысли Христа были направлены на то, чтобы помочь бедным и страдающим. Именно поэтому его идеи были «подлинной революцией в нравах», сини сразу получили широкое распространение среди рабов, бедняков, должников, нищих и т. д.

Первоначальные идеи христианства состояли не в создании чисто духовной общины; церковные пастыри должны были ограничиваться лишь заботой о нравственном благе паствы. Однако христианская церковь вскоре выступила вопреки учению Христа с претензиями на руководство светской жизнью, в результате чего возникло соперничество за главенствующие посты внутри церковной иерархии и началась борьба между духовной и светской властью, в течение тысячелетия раздиравшая затем Европу.

Гердер подробно прослеживает распространение христианства и отмечает, что обращение языческих народов в католичество часто совершалось с помощью огня и меча. Церковь освящала кровавые грабительские походы, которые завершались

превращением покоренных народов в христиан и крепостных. «Так была создана христианская Европа, а позднее крест Христа как символ убийства был пронесен и в другие части света. В Америке еще дымится кровь убитых, да и в Европе порабощенные народы проклинают своих „крестителей“» (9, т. XIV, стр. 410)[12].

В оценке феодализма Гердер смог подняться выше некоторых просветителей, рассматривавших этот период в истории человечества как шаг назад, как возвращение к варварству, как неестественный перерыв в общественном развитии. Но Гердер был далек и от идеализации средневековья, характерной для романтиков. Он сумел диалектически подойти к оценке этой эпохи. Гердер показывает причинную обусловленность, необходимость возникновения феодальных отношений. Последние, по его мнению, возникали, естественно, в результате захватнических войн, которые вели германские народы. Вождь племени становился в завоеванной местности королем; своих воинов он наделял землей, сначала только пожизненно, а затем, с возникновением права наследования, земля стала передаваться ими из поколения в поколение. Коренное население превращалось в крепостных. Вассалы, используя слабость королевской власти, становились почти самостоятельными правителями в своих владениях. Государство стало фикцией, оно походило на полип, каждая часть которого представляет собой независимое целое. Государство сохранялось лишь в виде двора монарха, персона которого олицетворяла собой нацию. Ничего подобного не знала предшествующая история — ни греки, ни римляне, ни Александр, ни Август.

Средневековье представляется Гердеру необходимым и важным звеном в культурной эволюции человечества. Он высказывает сожаление по поводу того, что не создано подробной истории развития средневекового ремесла, торговли, науки и (искусства, и призывает историков решить эту задачу. Сам он отмечает лишь общие характерные особенности развития культуры этого периода, и прежде всего ее религиозный характер. Вследствие слабости государства церковь господствовала над наукой и искусством. Лучшие писатели средневековья несли на себе отпечаток схоластики, их внимание ограничивалось узким кругом религиозных и мифологических сюжетов. Наиболее развитым видом искусства была архитектура, так как без нее не могли создаваться замки, церкви, монастыри. Так называемый готический стиль есть прямое порождение духа времени, церковной иерархии и ленных отношений. Широкое распространение получило также прикладное искусство — украшение церковных книг и оружия рыцарей, резьба по дереву,

производство ковров, посуды и т. д.

Церковь и феодальные отношения наложили свой отпечаток и на цеховую организацию ремесла. Под церковной эгидой возникали купеческие организации — гильдии. Объединения в науке привели к созданию университетов, которых предшествующая история не знала. Повсюду возникали и росли города — рассадники новой культуры.

Анализ развития мировой культуры в средние века, по мнению Гердера, был бы неполным без рассмотрения того, что создали в эту эпоху восточные народы, и прежде всего арабы. Своеобразие возникшей в Азии духовной культуры определяет магометанская религия. Сторонник веротерпимости, Гердер отмечает положительные черты в этических принципах магометанства: запрещение спиртных напитков, азартных игр и т. д., что дает право мусульманину презирать христианскую чернь, предающуюся разгулу. Напротив, многоженство, догматическое отношение к Корану, освящение деспотизма являются отрицательными сторонами этой религии. Гердер видит определенное сходство магометанства с христианством прежде всего в стремлении к распространению по всему миру. Только арабы обращали в свою веру не с помощью жульничества, женщин и монахов, как это делали христиане, а с помощью меча.

Арабы быстро завоевали Малую Азию, Египет, Персию. В этих войнах погибли остатки античной культуры. Однако если арабские воины уничтожали греческие статуи и рукописи, то арабские ученые становились хранителями и продолжателями античной научной традиции. Арабские философы комментировали и развивали идеи Аристотеля, математики — Евклида и Птолемея, врачи — Галена и Диоскорида. Арабские ученые оказали в дальнейшем сильное влияние на европейскую науку, особенно это относится к математике, астрономии, химии, медицине. В этих областях арабы были (учителями Европы, «без арабов не было бы ни Герберта, ни Альберта Великого, ни Арнольда Вилланови, ни Роджера Бэкона, ни Раймунда Луллия» (9, т. XIV, стр. 482).

Много сделали арабы для развития мировой торговли. От арабов узнала Европа о существовании фарфора, бумаги, пороха и магнитной стрелки. Последняя имела огромное значение для развитая мореплавания, для великих географических открытий.

«Идеи философия истории человечества» остались незавершенными. Гердер рассмотрел развитие культуры человечества лишь до конца XIV в. Последние главы произведения дописывались в 1791 г., когда во Франции уже третий год народ боролся за свою свободу. Гердер почувствовал

настоятельную потребность высказать свое отношение к актуальным проблемам того времени, что он и осуществил в новом фундаментальном труде — «Письма для поощрения гуманности», непосредственно примыкающем к «Идеям…» по своей философской и политической направленности.

3. Гуманизм

Творчество Гердера пронизано глубокими гуманистическими раздумьями, мечтой о счастливой жизни будущих поколений. Гердер — демократ, выходец из народа, отдававший все свои творческие силы служению народному делу.

В 1763 г., когда он был еще студентом, Бернское патриотическое общество объявило конкурс на лучшее произведение, посвященное теме «Как философские истины могут стать полезными для народа». Узнав о конкурсе, юноша Гердер приступил к работе, которая, правда, осталась незавершенной, но сформулированные в ней мысли превратились в девиз его дальнейшей деятельности: «Если философия хочет быть полезной людям, она должна сделать человека своей центральной проблемой» (9, т. XXXII, стр. 52). Гердер вспоминал о Сократе, который впервые спустил философию с небес на землю, к человеку. Нечто подобное должно произойти и теперь. Статья заканчивалась знаменательными словами: «Философия, которая намеревается служить народу, должна поставить народ в центре своих проблем, даже если для этого потребуется изменить свою позицию настолько, насколько это сделано коперниковой системой в отношении системы Птолемея; зато какие плодотворные возможности откроются, когда вся философия станет антропологией» (9, т. XXXII, стр. 61).

Философской основой гуманизма Гердера было учение о развитии, о прогрессе человечества. Общество совершает движение к высшему состоянию, которое он назвал гуманностью. «Мне хотелось бы словом гуманность, — писал Гердер в „Идеях…“, — охватить все, что я до сих пор говорил о человеке, о воспитании его благородства, разума, свободы, высоких помыслов и стремлений, сил и здоровья, господства над силами Земли» (9, т. XIII, стр. 154). Гуманность соответствует природе человека, это такое состояние общества, когда каждый, не опасаясь другого, может свободно развивать свои способности. Если люди не достигли такого состояния, то они должны винить только самих себя; никто свыше не поможет им, но никто не связывает им рук. Они должны извлечь уроки из своего прошлого, которое наглядно свидетельствует о том, что человечество стремится к гармонии и совершенству. Вся история народов является школой соревнования в скорейшем достижении гуманности.

Движение к гуманности неодолимо. Никакой деспотизм и никакие традиции не могут задержать его. Против деспотизма необходимо применять силу. Так Гердер приходит к признанию

революции необходимым элементом развития общества. Он сравнивает революцию с волнами, которые не дают потоку превратиться в стоячее болото.

Гердер был убежден в универсальном характере революционного развития. Характерно, однако, что в понятие «революция» он вкладывал наряду с основным его смыслом — переворота, скачка — также и первоначальный (ныне почти забытый) астрономический смысл этого термина — закономерное, циклическое движение (см. 9, т. XVI, стр. 115). Поэтому, провозглашая всеобщность революции, он вместе с тем пытается представить ее в виде постепенного процесса, незаметного накопления новых качеств. Вот характерный черновой набросок: «Революции — воображают, что они представляют собой сплошные перевороты… Однако имеются также: 1. Революции Солнца, звезд, времени… 2. Революции года, плавные — весна, лето… Революции в природе, благодаря которым 1. Возникла солнечная система (кажется нам простой); 2. Возникла наша Земля и Луна (весьма смутно: положение, слои Земли, Луна, элементы); 3. На Земле организмы (еще искусственно, многообразие); 4. Люди между собой. Политические революции… 1. Революции всегда… 3. Всегда незаметно, тихо, тем сильнее, без них нет мира, нет человеческого рода. Поэтому государство не должно трепетать перед ними, а господствовать над ними, рассматривать как motus peristaltikus, предвидеть их и поощрять их развитие там, где оно задерживается» (9, т. XIV, стр. 648–649).

Революционные настроения Гердера были связаны с его отрицательным отношением к феодальным порядкам, существовавшим тогда в Германии. Убежденный, что нужда — порождение не природы, а самих людей, он не мог равнодушно относиться к страданиям своего народа.

Неравенство людей, считал Гердер, от природы не столь велико, оно искусственно создается, о чем свидетельствует положение одного и того же народа при различных формах правления. Причину многих несчастий людей мыслитель видел в существовании деспотического государства. Естественному состоянию человека соответствует мир. Войны, насилия, захваты приводят к возникновению государства. В Европе государства появились в результате вторжения варварских племен, вожди которых делили между собой захватнические земли и обращали в крепостных местных жителей. «Насильственные завоевания заменяли собой право; за давностью лет, или, как говорят законоведы, в результате молчаливого договора они становились правом; молчаливый договор в этом случае есть не что иное, как

то, что сильный берет, что он хочет, а слабый дает и терпит положение, которое он не может изменить» (9, т. XIII, стр. 378). Здесь Гердер полемизирует с договорной теорией возникновения государства. Последняя, правда, имела в XVIII в. прогрессивный характер, поскольку была направлена — против абсолютизма, существовавшего якобы «божьей милостью», и оправдывала свержение монарха, «нарушившего договор». Но Гердер пытается идти дальше этой теории, показывая, что всякое государство связано с насилием, с угнетением.

Две главы «Идей…», которые по цензурным соображениям не были включены в опубликованный Гердером текст книги, содержат глубокие мысли об угнетательской, антинародной природе современного ему государства. Уже Лессинг высказывал мысли об уничтожении государства как условии освобождения человечества. Гердер развивал дальше эти идеи. Государство он называет машиной: деспотизм он видит не только в монархической форме правления, но всюду, где власть используется не в интересах народа. В возможность разумного государства он не верит. «Любое государство, как таковое, есть машина, а у машины нет разума, по каким бы разумным образцам она ни была построена» (9, т. XIII, стр. 453). Все надежды Гердер возлагает на то, что государственная машина, как и всякая машина, не вечна.

В черновиках Гердера мы находим следующую весьма выразительную запись: «Самый лучший правитель тот, кто в меру своих возможностей способствует наступлению такого состояния, при котором человечеству наконец (когда же это будет?) не нужны будут никакие правители… Народу нужен господин до тех пор, пока у него нет своего разума: чем больше у народа появляются разум и способность к самоуправлению, тем слабее должны становиться правительства, а под конец и совершенно исчезнуть» (9, т. XIII, стр. 456)[13].

«Идеи…» Гердера — это не бесстрастное повествование кабинетного ученого, а произведение философа, готового отдать свои силы достижению лучшего будущего для своего народа. Гердер обращается в своей книге не к немецким государям, которые, по его мнению, вряд ли смогут ее прочитать, поскольку немецкий язык они считают варварским и не понимают его. Слово Гердера направлено к Человеку независимо от его общественного положения, его он призывает действовать во имя свободы, просвещения и благополучия людей, служить человечеству. И поскольку Гердер убежден, что сидящие на тронах редко совершают полезные изменения, он, обращаясь к современникам, призывает их стать руками своей судьбы и осуществить то, чего

не сделали правители.

Мы далеки от того, чтобы переоценивать революционность Гердера. Он не достиг ни теоретического радикализма своего друга Августа Эйнзиделя, убежденного противника частной собственности, ни тем более революционной практики Георга Форстера, немецкого якобинца, возглавившего Майнцскую коммуну. В своих симпатиях к французской революции он пошел лишь немногим дальше Канта и, чувствуя с последним определенную близость в политических убеждениях, одно время был даже готов на этой почве помириться со своим главным теоретическим противником.

Первый этап революции во Франции Гердер встретил восторженно. Он приветствовал взятие Бастилии, сочувственно отнесся к перевороту 10 августа, взятию французами Майнца и революционной деятельности Форстера. В это время Гердер усиленно работает над «Письмами для поощрения гуманности», содержащими изложение его политической программы. В первоначальном варианте «Писем…» можно было найти непосредственный отзвук революционных битв. «С этим событием, — писал Гердер о французской революции, — со времени введения христианства и вторжения в Европу варваров, кроме Возрождения и Реформации, ничто не может сравниться по своей замечательности и последствиям» (4, т. 5, стр. 189). Высоко оценивал он деятельность Национального собрания: «Свыше тысячи большей частью выдающихся умов перед лицом всей Европы на самом известном, распространенном и блестящем языке обсуждают проблемы, дела, сомнения, касающиеся коренного переустройства и возрождения целой нации и имеющие значение для других народов Европы и всего человеческого рода» (4, т. 5, стр. 191). Гердер сочувственно относился к вооруженной борьбе — французского народа против интервентов и называл ее «первым примером священной и справедливой войны». Французские эмигранты были в его глазах перебежчиками и изменниками. Гердер выступал в качестве решительного противника вмешательства во французские дела. «Ни один немец, — писал он, — не родился французом и совсем не обязан вступаться за честь французского короля» (4, т. 5, стр. 192).

Однако казнь Людовика XVI поколебала положительное отношение Гердера к революции. Подобно многим немцам он не принял якобинской диктатуры. Якобинцы, по его мнению, «дали революции обратный ход». Следствием его разочарования в политическом развитии Франции были те значительные изменения, которые он внес в окончательную редакцию «Писем

для поощрения гуманности». Из книги, увидевшей свет в 1793 г., были изъяты все положительные высказывания о французской революции[14]. Интересно, что Гёте, не знавший об изменениях в книге и помнивший первоначальное умонастроение Гердера, медлил с возложенным на него поручением автора передать экземпляр вышедшей книги веймарскому герцогу, находившемуся в лагере под Майнцем. Узнав, что его опасения напрасны, Гёте немедленно выполнил это поручение и вскоре переслал Гердеру благодарственное письмо герцога. Важно отметить, что, внося купюры и изменения в первоначальный вариант своего произведения, Гердер столь абстрактно сформулировал свою гуманистическую идею, что его книга понравилась не только веймарскому монарху, но и Георгу Форстеру, перешедшему к этому времени на революционные позиции.

«Письма для поощрения гуманности» свидетельствуют, что, несмотря на колебания и противоречия, Гердер верит в прогресс, в совершенствование человечества. Помимо высказанной гениальной догадки о роли труда и его орудий в развитии общества Гердер основное внимание уделяет здесь проблеме развития сознания и в первую очередь идеям гуманизма. Обосновывая право человека на счастье, свободу, гармоническое развитие, он ссылается на великих мыслителей прошлого, цитирует и комментирует выдающихся гуманистов — от Конфуция и Марка Аврелия до Франклина и Лессинга. Его книга излагает не только теорию, но и историю гуманизма.

Центральная проблема гуманизма — проблема личности. Гердеру ясно, что судьба человека, формирование его как личности всецело зависят от того общества, в котором он живет. «Не сформировавшиеся или, точнее, дурно развитые люди свидетельствуют своим печальным существованием лишь о том, что они с детства жили в несчастном обществе» (9, т. XVII, стр. 116). Следовательно, напрашивается вывод: для гармонического развития личности необходимо изменить общественные условия, ставящие основную массу людей в положение полулюдей и поднимающие над ними одного как сверхчеловека. Гердер впервые употребил здесь термин, которым потом совершенно в ином смысле широко пользовался Ницше. У Гердера термины «сверхчеловек» и «получеловек» служат только для обличения уродливого общественного устройства, порождающего неравенство. «Все созданные людьми учреждения, науки и искусства, если они истинны, не имеют никакой другой цели, кроме превращения нечеловека, получеловека в человека» (9, т. XVII, стр. 154). Человек имеет право на счастье в этом мире, здесь он должен осуществить гармоническое развитие своей личности.

«Перенести достижение этой цели в потусторонний мир означает не пользу, а вред для человеческого рода… Отнять у человека его реальную жизнь во имя вознаграждения за пределами нашего мира — значит обмануть его» (9, т. XVII, стр. 120).

Призывая к созданию гармонического общественного порядка, Гердер вместе с тем не может указать какого-либо конкретного пути к его осуществлению. Все его рассуждения вращаются вокруг проблемы воспитания и нравственного самосовершенствования.

Столь же декларативны и далеки от реализации его идеи в области национальной проблемы. Гердер мечтал о воссоединении своей родной страны. Вместе с тем важно отметить, что у Гердера мы не может найти ни грана националистических устремлений, ни грана шовинистической кичливости. Ни один народ на земле, заявлял Гердер, не является избранным; меньше всего мерилом человеческой доброты и ценности может считаться европейская культура.

Гердер — страстный обличитель колониального угнетения народов, варварского обращения европейцев с неграми. Он пишет с горечью о плодах завоевательной политики немцев, подчинивших еще в средние века восточноевропейские народы: «Старые пруссы были уничтожены, ливы, эсты и латыши, доведенные до ужасного состояния, посылают и ныне проклятия своим угнетателям… Негр изображает черта в виде белого человека, а латыш не желает отправляться на небо, поскольку там немцы» (9, т. XVIII, стр. 224).

Гердер мечтал видеть свой народ живущим в мире и дружбе с другими нациями. Он был противником не только интервенционистской войны с революционной Францией, но вообще войн как средства разрешения международных конфликтов. Выдвигая в «Письмах для поощрения гуманности» свой проект достижения всеобщего мира, Гердер опирается на гуманистическую традицию, широко использует антивоенные проекты прошлого, Он подчеркивает, что мечты великих поборников вечного мира не пропали даром, содержащаяся в них истина приносила и приносит пользу. Он твердо верит, что рано или поздно идеи мира проложат дорогу к сердцам всех людей.

Гердер преклонялся перед В. Пенном, Я. А. Коменским, Ш. Сен-Пьером, разрабатывавшими проблему вечного мира. Но если его предшественников эта проблема интересовала преимущественно с правовой стороны, то Гердер рассматривает прежде всего ее нравственный аспект. В «Письмах для поощрения гуманности» мы находим раздел, озаглавленный, как и знаменитый трактат Канта, «К вечному миру». Правда, автор не

называет имени Канта, но между строк его произведения можно усмотреть определенную полемику со своим неизменным оппонентом.

По Канту, подлинный мир на земле будет достигнут только путем соглашения. Для своего трактата он избрал оригинальную форму дипломатического договора, первая часть которого содержит прелиминарные статьи о вечном мире. Договаривающиеся стороны обязываются устранить на будущее все возможные поводы к войне, уважать суверенные права всех государств, не вмешиваться во внутренние дела других стран и не оказывать на них никакого давления; постоянные армии должны со временем полностью исчезнуть; особой статьей оговаривается недопустимость применения таких бесчестных приемов борьбы, как засылка убийц, шпионов и т. д., которые подрывают взаимное доверие между государствами. Второй раздел трактата Канта содержит «дефинитивные» статьи, задача которых состоит в сохранении достигнутого мира, Здесь Кант обосновывает идею союза народов, целью которого должно быть обеспечение свободы каждого государства и всеобщего мира.

Гердер считает, что соглашение, заключенное в мире вражды, не может служить гарантией мира. Для предотвращения войн государства уже применяли всевозможные средства: строили укрепления, превращали пограничные области в пустыни, создавали разного рода оборонительные союзы, но все это оказывалось недостаточным.

Анализу выдвигаемых принципов мирного сосуществования Гердер предпосылает красочный рассказ миссионера, побывавшего в Северной Америке, о попытке индейских племен достичь вечного мира. Ирокезы, находившиеся в состоянии постоянной войны с делаварами, пришли наконец к выводу, что дальнейшее взаимное кровопролитие приведет лишь к полному истреблению индейцев. Поэтому они предложили делаварам заключить мир. Но как его сохранить? Пусть одно племя назовет себя «девой мира» и поселится в центре; окружающие его племена будут «мужчинами». Никто из («мужчин» не вправе посягнуть на «деву» или причинить ей вред. Если же это произойдет, то остальные «мужчины» потребуют обидчика к ответу и, если он не образумится, нападут на него. «Дева мира», разумеется, также не имеет права начинать войну, наоборот, ее задача — сохранять мир. Если. «мужчины» начнут между собой распрю, она должна немедленно обратиться к ним с призывом одуматься. И святая обязанность «мужчин» выслушать «деву мира» и повиноваться ее требованиям.

Предложение ирокезов было принято, и делавары взяли на

себя роль «девы мира», однако их мирный союз просуществовал недолго. Вторжение европейцев заставило «деву мира» (делаваров) взяться за оружие вместе с другими племенами. «Чужеземное, непредвиденное насилие разрушило прекрасный мирный проект дикарей, и так будет всегда, пока древо мира не пустит прочные, глубокие корни внутри каждого народа» (9, т. XVIII, стр. 265). Для достижения прочного мира необходимо нравственное перевоспитание людей. Только путем повсеместного распространения идей гуманизма — всеобщей справедливости и человечности — можно добиться «если не вечного мира, то во всяком случае постепенного уменьшения войн» (9, т. XVIII, стр. 523).

Каким же образом можно воспитать людей в духе справедливости и человечности? По Гердеру, воспитание должно базироваться на следующих семи мирных принципах.

Первый принцип — отвращение к войне. Речь, однако, идет о войне, которая «является не вынужденной самообороной, а безумным нападением на мирный соседний народ» (9, т. XVIII, стр. 268). (Гердер не был пацифистом, противником всякой войны; по его мнению, народ, неспособный к самообороне, становится игрушкой в руках других народов.) Что, спрашивает Гердер, может быть отвратительнее зрелища двух армий, уничтожающих друг друга? Еще более ужасны, чем война, ее спутники: болезни, голод, разбой, насилие, опустошения стран, одичание нравов. Вот почему все люди должны принять и широко пропагандировать этот принцип. Все матери и отцы должны внушить детям ненависть к войне.

Второй принцип — меньшее почтение к героизму. Здесь опять-таки речь идет лишь о мнимом героизме, проявленном в завоевательных войнах; такой героизм совсем не заслуживает почтения и славы, приписанных ему традицией, идущей от греков, римлян и варваров. Надо развеять ореол славы, окружающий имена Мария, Суллы, Аттилы, Чингис-хана, Тамерлана. Подлинный герой — это «отец народа», им может быть лишь тот, кто обладает благородными дарованиями.

Третий принцип — отвращение к ложному государственному искусству. Последнее сводится к тому, чтобы любыми средствами — хитростью, обманом, насилием — добиться расширения границ и увеличения доходов. Мазарини и подобные ему политики должны наконец предстать перед глазами простого народа в их подлинном, неприглядном виде. Голос общественности должен одержать победу над этим чисто государственным принципом, над человеческим тщеславием и другими укоренившимися предрассудками.

Четвертый принцип — просвещенный патриотизм. Патриотизм необходимо очистить от шовинизма. Каждая нация имеет свои достоинства. Понимание этого должно породить презрение и отвращение к вмешательству в иностранные дела. Поистине осмеяния достойны все те, кто ненавидит и преследует друг друга из-за дел другой страны, которые недоступны их пониманию, в которых они ничего не могут изменить и которые вообще их не касаются.

Пятый принцип — чувство справедливости к другим народам. У народов должно постепенно проснуться чувство солидарности. Всякий, кто нарушит чужие права, посягнет на чужое благополучие, оскорбит чужие обычаи и мнения, должен навлечь на себя всеобщее осуждение. «С ростом этого чувства незаметно возникнет союз всех просвещенных народов против всякой агрессивной силы. Скорее приходится рассчитывать на этот немой союз, чем на предложенное *Сен-Пьером* формальное соглашение дворов и кабинетов. От них не дождешься первых шагов, но и они в конце концов вынуждены будут вопреки сознанию и воле подчиниться *голосу народов*» (9, т. XVIII, стр. 271).

Шестой, принцип касается вопроса о торговых притязаниях. Торговля должна объединять, а не разделять людей. Этому способствуют созданные самой природой средства сообщения — моря и реки. Если какой-нибудь народ закрывает море для других, он навлекает на себя всеобщее недовольство как поработитель свободной стихии. Происходит лишенное всякого смысла кровопролитие, так как выгоды торгующих держав отнюдь не исключают друг друга и их благосостояние зависит только от сохранения непрерывного мира.

Седьмой принцип — деятельность, труд. Колос — оружие против меча. Чем больше пожинают люди плодов своей полезной деятельности, тем скорее они поймут, что секира войны уносит многое, но не приносит ничего.

Такова мирная программа Гердера. Ее отличительные черты — гуманизм и демократизм. Гердер апеллирует не к правительствам, а к широким массам, которые больше всего страдают от войны. Если голос народов прозвучит достаточно внушительно, правители вынуждены будут к нему прислушаться и повиноваться. Строго говоря, мирная программа Гердера не исключает, а дополняет программу Канта. Каждый из них прав по-своему, и это относится не только к планам достижения всеобщего мира. Философско-исторические идеи Гердера, пропущенные сквозь критическую призму предельно трезвой философии Канта, влились в общий поток духовного развития

эпохи, подготовившей научное понимание социального процесса. История «сняла» спор двух мыслителей, к более обстоятельному рассмотрению которого мы обратимся в следующей главе.

Глава четвертая
Полемика с Кантом

На первый взгляд полемика Гердера с Кантом может показаться трагическим недоразумением. Недоразумением потому, что оба мыслителя не были антиподами, их объединяла общность гуманистических идеалов Просвещения; для остроты спора им приходилось заведомо упрощать воззрения оппонента. Трагическим столкновение оказалось для Гердера (Кант вовремя остановился и прекратил свои выпады), который, не завершив своего основного труда, потратил бездну времени и сил на безрезультатные попытки ниспровергнуть критическую философию, ознаменовавшую новый этап в развитии мировой мудрости. Опор с Кантом на долгое время скомпрометировал Гердера в истории философии. Немецкие профессора, боготворившие Канта, видели в эскападах Гердера лишь старческое брюзжание раздраженного чудака. Отсюда понятно, почему Куно Фишер в своей фундаментальной «Истории новой философии» упоминает Гердера только мимоходом и полностью дисквалифицирует его как теоретика: «Он пишет скорее живо, чем понятно; избыток чувств часто выливается у него не в ясные выражения, а в немые восклицательные знаки, мысли — в ряд тире… Это, без сомнения, был не такой человек, который мог действительно понять Спинозу и критически разобрать, а тем более опровергнуть Канта» (25, стр. 692). И даже автор вышедшей в наши дни пятитомной монографии, посвященной духовной жизни Германии конца XVIII в., Г. Корф отвадит полемике Гердера с Кантом всего один абзац и то лишь затем, чтобы сказать, что она не имела значения «ни вообще, ни тогда, когда она велась». «Метакритика» Гердера, по мнению Корфа, «в самой своей основе неудачное произведение, в котором стареющий человек изливает свою злобу по поводу вещей, которых он не понимает» (34, т. 2, стр. 103).

И все же в выступлениях Гердера против Канта было свое «рациональное зерно». Его заметил Меринг, впервые сказавший доброе слово о гердеровской философии. «Если объединить заслугу и ошибку Гердера в одном тезисе, — писал немецкий марксист, — то следует сказать, что он защищал принцип исторического развития в такое время, которое ставило своей задачей разрушение исторических руин пережившего себя прошлого. Он стоял в рядах буржуазного просвещения как его нечистая совесть. Он обладал как раз теми способностями,

которых оно не имело и не могло иметь, но которые оно должно было иметь, чтобы победить. Именно поэтому Гердера никогда не любили все односторонние рассудочные просветители — от Канта до Давида Штрауса» (20, стр. 520). Большой знаток и издатель гердеровских произведений Б. Зупхан справедливо отмечал, что Гердер «должен был выступить с критикой кантианской школы, которая не оставляла места для его генетической теории, всегда исходившей из опыта» (9, т. XXI, стр. XI).

Мы уже знаем, что молодой Гердер восхищался своим учителем. Кант отвечал ему взаимной симпатией. Как-то студент изложил в поэтической форме содержание лекции о времени и вечности и вручил рукопись профессору. Канту стихи так понравились, что он прочитал их своим слушателям с кафедры.

Но дальнейшее творчество ученика все больше настораживало учителя. Кант не одобрял крайностей, в которые то и дело впадал Гердер. Гаман познакомил Канта с «Древнейшим документом человеческого рода», рационалисту Канту пришлось не по душе стремление Гердера выдать библейский текст за высшую научную истину. Но его отзыв не вышел за пределы частной переписки.

На выход первой части «Идей…» Кант откликнулся ядовитой рецензией. Ничего, кроме легкомысленной дерзости, в построениях Гердера Кант не увидел. Ученик рассуждал о вещах, перед которыми учитель еще в молодости остановился в полной нерешительности. Во «Всеобщей истории и теории неба» Кант отверг возможность применить принцип развития к органической материи. Неблагоприятное впечатление на него произвела и манера, в которой была написана книга Гердера, — эмоциональная, порой выспренная, лишенная четкости и доказательности. По мнению Канта, произведения, которые Гердер «называет философией истории человечества, есть вовсе не то, что обычно подразумевают под этим…» (16, т. 6, стр. 39). Вместо логической точности в определении понятий читатель находит лишь туманные многозначительные намеки. Кант собрал яркий букет выразительных цитат, из которых явствовало, что Гердер рассуждает о вещах, о которых пока можно только фантазировать. Кант не приписывал Гердеру больше того, что непосредственно стояло в тексте. Идеи органической эволюции казались ему столь чудовищными, «что разум отшатывается от них, но также идеи не следует приписывать нашему автору, если быть справедливым» (16, т. 6, стр. 50).

Кант иронизировал по поводу стремления Гердера опереться на эволюционное учение для обоснования идеи бессмертия души.

Ежели даже возможны существа, которые находятся на более высокой ступени по отношению к человеку, то отсюда не следует вывода, что один и тот же индивид достигнет этой более высокой ступени. Гусеница превращается в бабочку, но между ними лежит не смерть, а состояние куколки. «Здесь следовало бы, скорее, показать, что даже после разложения и сгорания животных природа допускает их появление из пепла в специфически более современной организации, дабы можно было по аналогии сделать вывод и о человеке, превращенном в пепел» (16, т. 6, стр. 48).

Вклад Гердера в сравнительную анатомию представлялся Канту сомнительным[15]. Что касается прямой походки, то Кант видел в ней следствие разумности человека, а не причину (как утверждалось в «Идеях…»). Теорию органических сил Кант называл попыткой «объяснять то, *чего мы не понимаем* из того, *что мы понимаем еще меньше*» (16, т. 6, стр. 49). В заключении рецензии Кант высказывал пожелание, чтобы его ученик «обуздал свой пылкий гений и чтобы философия, забота которой состоит больше в сокращении числа спесивых любимцев, чем в умножении их, могла направлять автора в дальнейших его трудах не указаниями, а определенными понятиями, не воображением, окрыленным метафизикой или чувствами, а широким в замыслах, но осмотрительным в применении разумом» (16, т. 6, стр. 51).

Рецензия появилась в одном из первых номеров только что возникшей «Всеобщей литературной газеты», подписи под ней не было, но Гердер «по почерку» сразу узнал своего учителя. Имя Канта стояло среди участников нового журнала и анонимность рецензии была секретом Полишинеля. Гердер был поражен, возмущен и полон желания нанести ответный удар. В письме к Гаману он замахнулся на «Критику чистого разума»: «Я получу искреннее удовольствие, когда сокрушу и опустошу идол разума» (8, стр. 248). Но это были планы на далекое будущее. В письме к Якоби он излагал впечатление от статьи Канта «Идея всеобщей истории в всемирно-гражданском плане», которая появилась в том же 1784 г., что и первая часть гердеровских «Идей…». Употребив по адресу Канта единственное общеизвестное немецкое нецензурное слово, Гердер просил у Якоби поддержки: «Мне бы хотелось, чтобы небо воодушевило тебя написать несколько фраз о бессмысленностях „Идеи“ (все остальное и весь замысел украден из „Идей…“), например: человек это животное, нуждающееся в господине, человек существует не для себя, а для рода, в роде развивает он все свои силы, и все в конце концов направлено к политическому антагонизму и совершеннейшей монархии, вернее, сосуществованию совершеннейших монархий, которыми управляет чистый разум» (8, стр. 245).

Ослепленный раздражением, Гердер в своих упреках был столь же неправ, как и Кант в своей рецензии. Каждый из них не только не хотел замечать ничего позитивного у другого, но, излагая мысли противника, намеренно упрощал и искажал их. Рецензия Канта появилась в то время, когда Гердер дописывал вторую часть «Идей…». Последние ее книги содержат ответ Гердера.

Но прежде чем вторая часть «Идей…» увидела свет, Канту пришлось прочитать в печати резкую оценку своей рецензии. Рецензией были недовольны многие, в том числе Виланд, издававший журнал «Немецкий Меркурий». В этом журнале и появился ответ Канту, написанный якобы неким пастором из ***.

Антирецензент упрекал рецензента в «метафизической рутине», которая мешает ему увидеть в труде Гердера живую мысль, исследующую новые данные. В его пространной заметке содержалось немало и других упреков и резких слов; самое пикантное состояло в том, что под маской пастора скрывался начинающий философ К. Л. Рейнгольд, в то время еще не прочитавший основных работ Канта. Ознакомившись впоследствии с «Критикой чистого разума», он стал ее горячим сторонником и активным популяризатором.

Кант не удержался от того, чтобы высказать в печати свое мнение об «антирецензии». Его оппонент, писал он, измыслил себе некоего «метафизика», не признающего эмпирического знания и закостеневшего в «бесплодных абстракциях», на самом деле рецензия опирается именно на фактические данные, собранные антропологией и другими науками. Канта особенно задело замечание мнимого пастора о том, что «разум не должен отшатываться» ни перед какою смелой идеей. В рецензии было сказано, что «разум отшатывается» от идеи эволюции; в реплике Кант снова настаивал на том, что за этой идеей не стоит никакой научной истины, и снова повторил свое обвинение по поводу того, что книга Гердера не содержит того, что обещает ее название.

Сам автор не счел нужным оправдываться перед рецензентом. Его ответ представлял собой не оборону, а нападение. Гердер ни разу не называет имени Канта, но оно то и дело мелькает между строк во второй части его труда. Так он ставил под сомнение кантовское понимание расы. «Некоторые осмеливаются называть расами те четыре или пять разделений, которые первоначально произведены были по областям обитания или даже по цвету кожи людей, — но я не вижу причины для этого» (9, т. XIII, стр. 257). Это был выпад против статьи «О различных человеческих расах», опубликованной в 1775 г.

В восьмой книге «Идей…» говорится о естественном состоянии человечества как о мире, а не войне. «Бывали философы, которые видели в роде человеческом инстинкт самосохранения, а потому причисляли людей к кровожадным зверям и естественное состояние человека полагали в состоянии войны каждого против всех» (9, т. XIII, стр. 319). Это опять-таки выпад не столько против Гоббса, сколько против Канта. «Неужели, — задает риторический вопрос Гердер, — человек — это дикий зверь по отношению к себе подобным, неужели он не склонен к человеческому общежитию?.. Взгляните, как мирно живут между собой немирные племена дикарей. Тут никто не завидует друг другу, каждый добывает себе пропитание и наслаждается добытым в тишине и покое. Если злобный, противоестественный характер согнанных на узком пространстве людей, конкурирующих между собой ремесленников, художников, вечно спорящих политиков, завистливых ученых объявить всеобщей принадлежностью человеческого рода, правда истории будет нарушена» (9, т. XIII, стр. 321).

А в девятой книге «Идей…» есть уже прямая цитата из Канта (правда, несколько искаженная). «Вот легкий, но дурной принцип для философии человеческой истории: „Человек — животное, нуждающееся в господине и счастье свое конечного предначертания ожидающее от своего господина“» (9, т. XIII, стр. 383). Все, что касается «счастья», у Канта отсутствует; последний хотел лишь сказать, что люди злоупотребляют своей свободой, и поэтому они нуждаются в «господине», в качестве какового выступают человеческий род в целом и институт государства. Гневные филиппики Гердера против государства нам известны, они также направлены против Канта, который видел в этом институте подлежащее совершенствованию, но неизбежное зло. Для Гердера государство — это машина, которую со временем надо будет сломать. И он переиначивает афоризм Канта: «Человек, который нуждается в господине, — животное: поскольку он человек — ему не нужен никакой господин» (9, т. XIII, стр. 383).

И еще одна стрела была пущена в Канта: обвинение (необоснованное) в том, что критическая философия пренебрегает человеческим индивидом, главное для нее — род как некая самодовлеющая сущность. «Если кто-нибудь скажет, что воспитывается не отдельный человек, а род, то это будет непонятно мне потому, что род, вид — это только всеобщие понятия, и нужно, чтобы они воплощены были в конкретных индивидах. Какую бы совершенную степень гуманности, культуры и просвещенности ни отнес бы я к общему понятию, я ничего не

сказал бы о подлинной истории человеческого рода, как ничего не скажу, говоря вообще о животности, каменности, железности и наделяя целое самыми великолепными, но противоречащими друг другу в отдельных индивидах свойствами. Наша философия истории не пойдет по пути Аверроэса, согласно которому всему человеческому присуща единая и притом очень низкая душа, которая лишь частично передается отдельным людям» (9, т. XIII, стр. 347).

Когда вышла в свет вторая часть «Идей…», Кант получил книгу из рук Гамана и внимательно проштудировал ее, во «Всеобщей литературной газете» появилась новая рецензия. На этот раз она начиналась в благожелательных тонах: Кант похвалил умный подбор этнографических источников, мастерское их изложение, сопровождаемое собственными меткими замечаниями. Но тут же стал иронизировать по поводу излишней метафоричности изложения, при которой «синонимы заменяют доказательства, а аллегории — истину». Привел примеры того, как по мелочам Гердер противоречит сам себе и принимает всерьез библейскую легенду. Процитировав то место из книги, где автор говорит, что первый человек получал указания от Элоима, и обещает еще вернуться к этому в другом месте, Кант писал: «Посмотрим, как ему это удастся и сможет ли он, достигнув цели, благополучно вернуться домой, т. е. в жилище разума» (46, стр. 111).

От Канта не укрылись содержавшиеся в книге и направленные против него пассажи. Гердер выдвигает на первый план счастье индивида, противопоставляя его государству. Можно быть счастливым по-разному, отвечает Кант. Не призрачная картина счастья, которую каждый рисует по-своему, а «непрерывно растущая деятельность и культура, показателями которой служит упорядоченная в соответствии с правовыми понятиями государственная конституция» (46, стр. 112) — вот подлинная цель Провидения и Просвещения. Если идеал — блаженные острова Таити, где столетиями люди жили, не вступая в контакт с миром цивилизации, то спрашивается, есть ли здесь вообще необходимость в людях, не могут ли их заменить счастливые овцы и бараны? Гердер назвал принцип Канта «легким, но дурным». Он, действительно, легко усваивается, так как его подтверждает опыт всех времен и народов. Но почему он дурной? Может, правильнее было выразиться, что произнес его дурной человек?

Еще более едкая насмешка звучит в кантовских замечаниях по поводу того, что Гердер не признает никаких атрибутов вида, отличающихся от признаков индивида. Конечно, если сказать, что

ни у одной из лошадей нет рогов, а в целом лошадиный род наделен рогами, то это будет бессмыслица. Но человеческий род как целое обладает некими характеристиками, которых нет у отдельного индивида. Только род в целом осуществляет свое «предназначение», т. е. пребывает в состоянии развития и способен достигнуть его вершины. Коснувшись в этой связи заявления Гердера, что его философия истории не пойдет за Аверроэсом, Кант ехидно заметил: «Из этих слов можно заключить, что наш автор, так часто порицавший все, что до сих пор выдавалось за философию, хочет показать всему миру, в чем заключается образец настоящей манеры философствовать — не посредством бесплодных словесных заявлений, а на деле и примере своего тщательно разработанного произведения» (46, стр. 114), другими словами: тень арабского философа потревожена напрасно, его учение о всеобщем интеллекте к спору отношения не имеет.

На этом Кант закончил полемику. Ее отзвуки, правда, можно обнаружить в некоторых позднейших работах, например в статье «Предполагаемое начало человеческого рода» (1786), где он весьма осторожно иронизирует над милым пасторскому сердцу Гердера Ветхим заветом, как бы намекая на то, что библейский текст может служить опорой для самых противоположных мнений. И даже в «Критике способности суждения» (1790), где речь идет снова о том, что «последняя цель природы» — не счастье, а культура человека. Но это только отзвуки. В целом Кант считал спор исчерпанным.

Для Гердера он только начинался. Уязвленный до глубины души, Гердер львиную долю своей энергии посвятил опровержению критической философии. «Критике чистого разума» он противопоставил свою «Метакритику критики чистого разума», «Критике способности суждения» — «Каллигону». В «Письмах для поощрения гуманности» помимо рассмотренного выше раздела «К вечному миру» есть еще один пассаж, прямо направленный против Канта (хотя имя последнего опять не упомянуто): «Бедная философия отправилась недавно в потемки: она фантазирует по поводу чистых понятий разума, которые существуют вне всякого опыта и выше созерцаний, предшествующих опыту, она признает надмировую свободу человека и определяет чистый долг помимо всех побудительных причин. Прикрываясь ветошью спекулятивных словечек, она обливает презрением всю предшествующую науку и превращает в бранное слово само понятие популярной философии; она высоко подняла знамя нетерпимости и разносит вдребезги все то истинное и полезное, что не укладывается в ее терминологию» (9,

т. XVIII, стр. 333).

По сути дела здесь уже сформулирована программа «Метакритики критики чистого разума», где содержится попытка дать скрупулезное опровержение всего того, что написано Кантом в главном его сочинении. Гердер прав, критикуя Канта за априоризм, отрыв явления от «вещи самой по себе», отсутствие историзма в подходе к мышлению. Но он не видит ничего положительного в гносеологии Канта, отбрасывает все с порога, подчас мелочно придирается к словам и манере изложения.

Начинает Гердер с того, что ставит под сомнение правомерность задачи, которой воодушевился Кант: разум, полагает Гердер, надо не критиковать, а изучать. Идея Канта покоится на ошибочном основании, так как никакого «чистого» разума не существует. Во-первых, говорит Гердер, есть только разум человека, никакого другого мы не знаем, никаким другим мы не обладаем. Во-вторых, разум связан с другими способностями человеческой души; разделение нашей психической деятельности на различные виды условно, надо помнить об их единстве и взаимодействии. В-третьих, мысль облечена в форму слова. Чистого разума вне языка быть не может.

Рассматривая установленное Кантом различие между чистым и эмпирическим знанием, Гердер показывает, что теория априоризма есть по сути дела идеалистическое учение о врожденных идеях. Все понятия возникают на основании опытных данных, генезис математических понятий идет не от точки к телу, как утверждает Кант, а наоборот. «Если бы математику не были даны пространство и тела в пространстве в качестве возможных или действительных благодаря внутреннему или внешнему опыту, он не мог бы абстрагировать поверхности от тел, линии от поверхностей» (6, стр. 42).

Кант, как известно, делил суждения на аналитические и синтетические. Первые высказывают в предикате лишь то, что уже содержится в понятии субъекта, лишь поясняют субъект. Новое знание дают синтетические суждения. Отсюда и главный вопрос «Критики чистого разума» — как возможны синтетические суждения априори? Гердер отвергает подобную постановку вопроса и не только потому, что не может быть никакого априорного знания, но также вследствие несостоятельности деления суждений на аналитические и синтетические. «Различие между синтезом и анализом не имеет отношения к форме суждения, так как одно и то же предложение в зависимости от характера связи может выступать как в том, так и в другом виде» (6, стр. 44). Ребенок, поднимая камень, называет его тяжелым;

точно так же, увидев гору, называет ее высокой (протяженной). Оба эти суждения являются синтетическими; но в том случае, когда понятия тяжести и протяженности выводятся из более сложного, более содержательного понятия, мы имеем дело с анализом. В познании анализ и синтез связаны теснейшим образом, одно не может существовать без другого, «анализ, основывающийся на более содержательных понятиях, и синтез, основывающийся на новых опытных данных, постоянно обусловливают друг друга» (6, стр. 46). Что касается вопроса о возможности априорного синтеза, то Гердер категорически его отрицает: «Присовокупление предиката к субъекту до и помимо какого бы то ни было опыта есть 0 + 0, т. е. ничто» (6, стр. 48).

Гердер критикует учение Канта об априорности пространства и времени с позиций эмпиризма, приближающегося к материализму. «Пространство, — пишет он, — опытное понятие, вызванное ощущением, что я не являюсь всем и занимаю в универсуме лишь одно место» (6, стр. 58). Точно так же и время есть не врожденная форма созерцания, как утверждал Кант, а понятие, выведенное из опыта, из изменений, происходящих вокруг нас. Как категория время существует не априорно, оно возникло исторически и развивалось в ходе освоения человеком природы. Первоначально человек не мог измерять длительность процессов, происходящих вокруг него. «Но природа шла вперед великой поступью своих перемен и учила его замечать время. Восходящее и заходящее, поднимающееся и опускающееся солнце указывало ему время дня, луна — время месяца и года; последние с их различием в погоде (tempestatibus, horis) принуждали человека к различным занятиям и вознаграждали его за это различнейшими дарами, плодами ежедневного и годового труда… Таким образом, постепенно у человеческого рода появилось „созерцание“ времени, но не априори и не для метафизических спекуляций, а из наблюдений, предназначенных для практических целей» (6, стр. 65)[16].

Учение Канта о времени и пространстве было в определенной степени реакцией на господствовавшие в XVIII в. механистические представления Ньютона об абсолютной длительности и не связанном с ней абсолютном вместилище вещей. Кант рассматривает время и пространство во взаимной связи, но связь эта реализуется, по его убеждению, лишь в познающем субъекте.

Гердер, критикуя Канта, не возвращается к механицизму, он говорит не только о связи пространства и времени, но даже об их относительности, подчеркивая вместе с тем объективный характер этих категорий. Пространство и время, по Гердеру, — «модусы органической силы». Поэтому то, что Кант называет

трансцендентальной эстетикой, он определяет как «органику», т. е. науку о бытии, «поскольку последнее рассматривается не рядом с пространством и временем, а в той мере, в какой оно само себя *выражает, изображает и конституирует благодаря пространству и времени*» (6, стр. 77).

Неприемлем для Гердера априоризм Канта и в учении о категориях рассудочного мышления. Логические связи для него суть отражения отношений реальной действительности. Мышление ничего не может соединить, если перед ним не находится нечто, соединенное природой. Не рассудок человека, а объективные закономерности есть источник всеобщего порядка природы. Ученый не предписывает законы природе, а выводит их на основании опыта. Установление объективных причинных связей есть самая трудная и вместе с тем почетная задача науки.

Кант классифицировал категории на основании различных видов суждений. Гердер полагал, что классификация рассудочных понятий должна строиться на объективной основе. Вот одна из его схем (см. 6, стр. 119).

1.
Категория бытия:
бытие, наличное бытие, продолжительность, сила.
2.
Категория качества:
это (другое), разновидности, виды, род.
3.

Категории сил:

существующие,
противодействующие, содействующие,
осуществляющие.

4.

Категории меры:

точка, момент,
неизмеримое пространство, неизмеримое время,
неизмеримая сила.

По мысли Гердера, связь категорий отражает «акты действующего рассудка» — становление понятий и развитие языка. Мышление и язык начинают с фиксации чувственных представлений, отсюда возникают соответствующие понятия: бытие, наличное бытие, продолжительность, сила. На эту чувственную основу наслаиваются рассудочные понятия о свойствах вещей, их сходстве и различии, что дает возможность классифицировать понятия по разновидностям, видам, родам. Далее, разум устанавливает связи между причиной и действием, наконец, высшей сферой познания являются понятия о мере вещей.

В деталях схема Гердера произвольна, но общий ее замысел — передать в системе категорий движение познания — плодотворен. В известной мере это — предвосхищение гегелевской идеи субординации категорий. Если трансцендентальная логика Канта, поставив вопрос о связи форм мышления с содержанием знания, означала первый шаг к созданию объективной логики Гегеля, то Гердер сделал второй шаг, попытавшись в логических формах отразить исторический путь познания.

Но историзм — это только одна сторона диалектики, у Гердера она почти целиком заслонила другой важный аспект теории развития — проблему противоречия. Кант впервые поставил вопрос о роли противоречий в познании. Сформулировав свои знаменитые антиномии, он решительно подчеркнул, что они не произвольны, а основаны на природе разумного мышления и потому совершенно неизбежны. Кант был

убежден, что открыл «удивительнейшее явление человеческого разума» (16, т. 4, ч. 1, стр. 161). Для Гердера же это просто софистика, игра в словесные хитросплетения. «Давным-давно все подлинные учителя разума отделили логику от хитроумной диалектики» (6, стр. 216). Последняя — плод «чистого неразумия». Антиномии, пишет Гердер, «возникают в праве вследствие того, что законы издаются различными законодателями или одним и тем же, но в разное время… Допускать два противоречащих друг другу чистых разума — значит превращать службу разума в искусство спора, эристику» (6, стр. 227). Разбирая кантовские антиномии, Гердер пытается выдать их за противоречия между фантазией и рассудком.

Что касается «вещей самих по себе, помимо и рядом с подлинными вещами» (6, стр. 299), то Гердер прав, выступая против тенденции агностицизма в кантовской философии. «Прочь ослепление!» — патетически восклицает он, не замечая другой, весьма здравой тенденции кантовского учения о «вещах самих по себе». Речь идет о неадекватности познания, вечном приближении мира наших знаний к миру материальных предметов и несовпадении этих миров; истина — это процесс, познание неисчерпаемо.

В 1798 г. Кант опубликовал «Спор факультетов» — публицистическую работу во славу разума. «Метакритика» заканчивалась мелочными выпадами против «Спора факультетов». И это еще не было концом полемики. В 1800 г. Гердер выпустил «Каллигону», направленную против кантовской эстетики. Но прежде чем мы перейдем к рассмотрению «Каллигоны», нам придется остановиться на общей характеристике учения Гердера о прекрасном.

Глава пятая
Эстетика

1. Анализ красоты

Преобладающее влияние на формирование эстетических воззрений Гердера оказали Винкельман и в большей степени Лессинг. Молодой философ находился еще под впечатлением «Истории искусства древности» Винкельмана, по которой он «промчался и прополз» в 1765 г., когда в его руки попал «Лаокоон» Лессинга. Полемика, возникшая между двумя виднейшими мыслителями Просвещения, приковала его внимание. В свете этой полемики мы отчетливее видим становление эстетических воззрений Гердера, его взглядов на основные понятия искусства и, в частности, на проблему прекрасного.

Винкельман, близкий по своим философским взглядам античному и французскому материализму, выступил против засилья в теории искусства идеалистических и церковных догм. Привлекая внимание к древнегреческому искусству, которое он считал нормой, образцом искусства вообще, Винкельман как бы произносил приговор над господствовавшим в его эпоху стилем барокко. В предисловии к «Истории искусства древности» он подчеркивал, что предметом его труда служит не столько описание древних памятников и их мастеров, сколько искусство в его сущности.

В своей книге Винкельман уделяет большое внимание центральной эстетической категории — прекрасному. Красоте, говорит он, повторяя Цицерона, легче давать отрицательные определения, чем положительные, легче сказать, чем она не является, труднее — что она собой представляет; красота — одна из величайших тайн природы. Красоту не следует смешивать с тем, что возбуждает наши страсти. Искусство меньше действует на наши чувства, чем природа; заурядное хорошенькое лицо подчас волнует молодого человека больше, чем вид подлинно красивой женщины, сдержанной и скромной. Но источник волнения в данном случае не красота, а сладострастие.

Анализ положительной идеи красоты приводит Винкельмана к мысли о том, что красота состоит в согласии созданного с его назначением, гармонии между частями и целым. Наиболее свойственные красоте человека качества — спокойствие, уравновешенность. Это благородное, характерное для античности начало в человеке, который даже в трагические минуты не теряет величия и спокойствия, нашло свое воплощение в древнегреческой скульптуре. Рассматривая статую задыхающегося в кольцах гигантской змеи Лаокоона, Винкельман отмечал, что

гибнущий герой издает не безумный крик, а приглушенный стон, на его лице «отражается твердая душа великого человека, который борется с болью и старается сдержать и подавить выражение страдания» (12, стр. 138). Эта мысль вызвала возражение Лессинга.

«Лаокоон» Лессинга, как сообщает подзаголовок этой работы, посвящен выяснению «границ между живописью и поэзией». Эти границы существуют, и переступать их нельзя; поэзия не должна подражать изобразительному искусству, которое воспроизводит красоту человеческого тела. Предмет поэзии — действия. Но выяснением данного вопроса не исчерпывается содержание этого замечательного произведения. «Лаокоон» не просто теоретический трактат, но в то же время страстный политический памфлет, возникший из нужд немецкого освободительного движения.

Гражданский пафос «Лаокоона» виден в том, как Лессинг подходит к анализу этой скульптурной группы. Сдержанность Лаокоона вовсе не выражает невозмутимость и рассудочное величие греков как нации, это лишь следствие ограниченных возможностей изобразительного искусства вообще; они ставят пределы передаче страстей, заставляют художника ограничиться лишь воспроизведением телесной красоты. Поэзия не знает подобных ограничений. Не удивительно, что герой Софокла Филоктет, испытывая страдание, кричит от боли. Отдаваясь естественному порыву чувства, он не перестает быть героем; муки не сделали его слабодушным.

За спором об интерпретации скульптурной группы Лаокоона скрывалась определенная политическая программа. Советский ученый В. Гриб тонко заметил, что Винкельман, близкий по духу французским материалистам, развивал созерцательную сторону их взглядов. Источником рабства была для него грубая животная чувственность, зависимость человека от своих страстей. Путь к свободе он видел не в борьбе с несовершенством действительности, а в самовоспитании. В противоположность ему Лессинг защищает страсти, живую плоть, право человека на борьбу против своих мучителей.

Гердер уловил гражданский, демократический подтекст «Лаокоона», вместе с тем он понимал, что идеи Лессинга не исключают идей Винкельмана. Гений Лессинга и гений Винкельмана столь различны, что к ним невозможно приложить одну общую мерку, писал он. «Первый плодотворнее и полезнее, второй трудолюбивее и прилежнее… Первый — образованный теоретик, обладающий талантом и вкусом, второй — тонкий антиквар, суждения которого не очень широки, но достаточно

сильны. Лессинг сидит на плечах Винкельмана и поэтому видит и больше и дальше» (8, стр. 13). Перефразируя последнее выражение, можно сказать о самом Гердере, что он занял место на плечах Лессинга и вследствие этого смог бросить более широкий взгляд на проблемы философии искусства. Идеи Лессинга, как правило, служили отправным пунктом для рассуждений Гердера, он либо соглашался с ними, либо подвергал критическому пересмотру.

«Критические леса» Гердера начинаются с обстоятельного разбора «Лаокоона». Недостаток Лессинга Гердер видит в абстрактном, внеисторическом подходе к искусству. Лессинг прав, замечая, что красота была высшим законом искусства древних, однако возникают вопросы: каких древних? В течение какого времени? Вследствие каких причин?

Винкельман пытался объяснить специфику античного искусства национальным характером греков, их демократическим образом жизни. По мнению Гердера, надо идти по этому пути, рассматривая искусство греков, показать, что в то время искусство, поэзия и музыка были теснее связаны с сущностью государства, чем теперь, а «действие народа на искусство и искусства на народ было не только физическим и психологическим, но в значительной степени политическим» (9, т. III, стр. 55).

Рассматривая факторы, определившие особенности древнегреческого искусства, Гердер высказывает глубокую мысль о решающем влиянии античной мифологии на это искусство. Народы Востока представляли своих богов в виде безликих существ или мрачных чудовищ; боги Греции — воплощение человеческого совершенства, силы и красоты. Конечно, и в античной религии имелись ужасные, отталкивающие образы, но они имели лишь подчиненное значение. Наконец, важным фактором, выдвигавшим в античном искусстве человеческую красоту на первый план, было гуманное, светское понимание героизма. Герой античности не смиренный святоша, истязающий свою плоть, а человек, сочетающий в себе духовное и физическое совершенство.

Вот почему высшим законом античного искусства была красота. Причем это относится не только к изобразительному искусству, но также к поэзии древних греков. Подобно ваятелям греческие поэты, передавая сильнейшие аффекты своих героев, стремились сохранить их благородный, человеческий облик. Ссылка Лессинга на Филоктета, по мнению Гердера, неудачна. Этот герой Софокла также стремится подавить свои страдания, и когда боль оказывается сильнее его, он не кричит, а глухо стонет.

Что же касается пределов художественного воспроизведения страдания, крика и т. д., то они существуют как в изобразительном, так и в любом другом искусстве.

Итак, историзм, который, как мы уже неоднократно отмечали, отличает Гердера как философа, является определяющим и в его подходе к эстетике. Чувство красоты, по мнению Гердера, не дается человеку в готовом виде, оно видоизменяется, совершенствуется в ходе развития индивида и всего человеческого рода. Именно поэтому эстетика должна проникнуться духом историзма, теория прекрасного невозможна без его истории.

Вместе с тем, так же как и в понимании общества, историзм в эстетике не перерастал у Гердера в субъективизм и релятивизм. Наоборот, диалектическое понимание искусства рождалось у Гердера в борьбе с релятивистской точкой зрения. Мы имеем в виду взгляды Фридриха Риделя, ставшие объектом полемики в четвертом выпуске. «Критических лесов». Ридель, известный уже нам по его теории непосредственного знания, — фигура не оригинальная, типичный эпигон и компилятор, вобравший в себя, как губка, все слабое из предшествовавших эстетических теорий, и прежде всего из учения А. Баумгартена.

Баумгартен рассматривал эстетику как учение о чувственном восприятии, как логику низшей способности познания. Объектом исследования эстетики является красота, которая представляет собой чувственное совершенство. Последнее, однако, рассматривается Баумгартеном субъективно, как совершенство акта познания на его низшей ступени.

Гердер высоко оценивал вклад Баумгартена в в развитие немецкой эстетики, называл его «Аристотелем нашего времени» и посвятил ему немало прочувствованных строк. Заслугу Баумгартена Гердер видел прежде всего в акцентировании эмоциональной, эстетической стороны чувственного восприятия; определенное влияние оказал на Гердера баумгартеновский анализ поэзии, его мысли о творческой роли поэта, как бы воссоздающего новый мир. Вместе с тем Гердер упрекал «изобретателя эстетики» в том, что он недостаточно подверг рассмотрению объективную сторону прекрасного.

По словам Гердера, Ридель последовал за Баумгартеном во всех ошибках его теории. Субъективистские тенденции последнего были доведены Риделем до крайности, до абсурда. Рассматривая красоту как «непосредственное чувство», он отрицал какие-либо общезначимые, объективные ее критерии. Красота для Риделя всего лишь качество нашего чувства; определение красоты так же невозможно, как соответствующее

определение сладости, горечи и аналогичных непосредственных ощущений. Подобная позиция Риделя, по мнению Гердера, делает невозможным научный анализ красоты. Между тем для Гердера эстетика — наука, более того, «самая плодотворная из абстрактных наук».

Основное понятие эстетики — прекрасное — поддается точному научному анализу. Красоту надо постичь объективно — из произведения искусства и субъективно — из ощущения. Недостатком предшествующей эстетики было то, что она разрабатывалась со стороны психологии, следовательно, субъективно; со стороны же предмета она разрабатывалась недостаточно. Между тем необходим анализ объективной основы прекрасного, природы и произведений искусства. При всем различии вкусов в ходе исторического развития можно найти незыблемые основы и критерии прекрасного.

Различные народы вносят в понимание идеала свои особенности, придают ему черты своей единичности, однако можно освободиться от этого привнесенного своеобразия и наслаждаться прекрасным, как таковым. Прекрасное абсолютно, но существует оно в относительной исторически обусловленной форме.

Диалектические прозрения характеризуют гердеровскую трактовку соотношения красоты и истины. В термине «прекрасная наука» (schöne Wissenschaft), который служил для обозначения искусства и имел в эпоху Гердера широкое хождение, сохранился отголосок некогда господствовавшего взгляда на художественную деятельность как на разновидность деятельности рассудочной, научной. Как мы уже отмечали, Баумгартен впервые пытался провести границу между искусством и рассудочным познанием. У Риделя это разграничение приняло абсолютную форму. Здравый смысл, совесть и вкус, соответственно истина, добро и красота существуют, по Риделю, разобщенно, вне связи друг с другом. Гердер придерживался иных взглядов. В «Критических лесах» он выражает свое несогласие с расчленением мира человека на три независимые сферы, в дальнейшем он все более настойчиво проводит тезис о единстве добра, истины, красоты.

Красоту Гердер определяет как «чувственный феномен истины» (9, т. VIII, стр. 112). Нет красоты без истины, так же как нет истины без красоты. Чувственная форма истинного всегда прекрасна. В этом смысле Гердер называет красоту формой. Красота — это содержательная форма, форма жизни. Только поэтому Гердер соглашается с рассуждениями Хогарта о линии красоты. Таковой, по мнению английского художника, была округлая линия. Дидро в свое время посмеивался над этой идеей,

требуя, чтобы ему показали, какая именно из тысячи возможных округлых линий является наиболее совершенной. Однако Гердер видел в линии красоты Хогарта не эталон, а лишь констатацию того факта, что нашему глазу наиболее приятны линии, напоминающие округлые очертания человеческого тела. Симметрия для Гердера также является воплощением красоты, поскольку по этому принципу построено человеческое тело.

Ограниченность подобной точки зрения очевидна. Конечно, эстетическое освоение действительности есть в известном смысле ее «очеловечивание», но последнее не следует понимать буквально. Мы любуемся не только тем, что непосредственно говорит нам о жизни и здоровье человеческого тела, но всем тем, что так или иначе связано с деятельностью человека. Красоту мы находим не только в округлых, но и в прямых и в угловатых линиях, наряду с симметрией в равной мере мы можем эстетически воспринять и асимметричное расположение предметов. Критиковать Гердера здесь не представляет труда. Важно, однако, отметить другое: для своего времени его воззрения были значительным шагом вперед.

У Гердера были непосредственные предшественники, говорившие об объективном характере прекрасного. Гаман видел гармонию мира, красоту природы. Шефтсбери (1671–1713) рассматривал в единстве этическое и эстетическое начала. Гердер был многим обязан и тому и другому. Но, следуя традиции Винкельмана и Лессинга, он все дальше уходил от идеализма в сторону пантеизма, окрашенного в материалистические тона. Для Гамана красота природы есть откровение создавшего эту природу внеприродного бога. Гердер придает красоте естественный характер, божественное начало уступает у него место человеческому, антропологическому. «Всякая форма возвышенного и прекрасного в теле человека есть собственно форма здоровья, жизни, силы, процветания в каждом органе этого высокохудожественного создания, так же как и все безобразное есть и всегда останется только уродством» (4, т. 3, стр. 124).

Эти идеи, как бы предвосхищающие Фейербаха и Чернышевского, Гердер наиболее полно развивает в «Каллигоне», посвященной разбору эстетической теории Канта.

Красота, по Канту, доставляет человеку удовольствие, но это последнее принципиально отличается от удовольствия, которое дает приятное и доброе. Тем самым Кант старается подчеркнуть независимость прекрасного от практического интереса. Интерес всегда носит личную окраску, в то время как эстетическое удовольствие совершенно лишено партикулярности, оно всеобще. Вместе с тем эстетическая всеобщность в отличие от логической

всеобщности основывается не на понятии, а на чувстве, прекрасное нравится независимо от понятия о предмете. Красоту человек воспринимает как форму целесообразности, но только как форму, без какого-либо представления о цели. Прекрасно, по Канту, то, что необходимо нравится всем без всякого интереса своей чистой формой. Этот кантовский тезис (как и многие другие) сопровождается своеобразным антитезисом: Кант говорит, что помимо «свободной» красоты существует красота «сопутствующая», связанная с понятием о цели и совершенстве предмета (например, красота человека, здания и т. д.), и это не было противоречием в рассуждении, это воспроизводило реальное противоречие объекта. Гердер на подобные оговорки внимания не обращал.

Гердер согласен с Кантом, что словами «приятное, прекрасное и доброе (хорошее)» выражаются различные понятия. Неприятное лекарство оказывает хорошее действие, самая красивая розга никогда не будет приятна ребенку, если его будут сечь. Но все дело заключается в том, что эти понятия родственны и, следовательно, граничат друг с другом. Важно установить, где проходит эта граница, как она их разделяет и связывает. Одна только констатация их противоположности не решает проблемы. Гердер различает приятное низшего и высшего порядка. Первое связано с удовлетворением биологических потребностей поддержания жизни, второе — специфическая характеристика духовной деятельности. Приятное, даже вызываемое самыми элементарными ощущениями (запах, вкус), есть «свидетельство об истине и добре, разумеется, в той степени, в которой их могут охватить эти чувства». Ощущение радости или неудовольствия связано в данном случае с сохранением жизни, предотвращением вреда и т. д. Один из первых шагов, который человечество сделало по направлению к культуре, состоял в том, что люди стали избегать всего, вызывающего в них отвращение.

Кантовскую теорию о незаинтересованной красоте Гердер отвергает, утверждая противоположное: ничто не может нравиться без интереса, красота представляет для ощущающего величайший интерес. Человек заинтересован в красоте прежде всего потому, что прекрасное выступает как форма истинного. Кант считает прекрасное выражением субъективного чувства, Гердер выводит это понятие из природы самого предмета. Для Гердера красота есть высшая ступень в существовании предмета, его «максимум», его совершенство, раскрываемое нашими чувствами. Красота носит органический характер, она проявляется там, где части сливаются в единое гармоническое целое. Цветы, деревья, животные могут быть прекрасны, и их

красота заключается в наиболее полном проявлении их жизненных сил, «максимума» их бытия. Красота есть чувственное выражение совершенства.

Вместе с тем констатация объективной основы красоты — только первый шаг в гердеровском анализе прекрасного. «Ни один разумный философ не рассматривал объективное соответствие вещи красоте без субъективного представления того, кто ее находит прекрасной. Сама по себе вещь такова, какова она есть, — „совершенна по своей сущности или несовершенна; прекрасной или безобразной она становится для меня по мере того, как я познаю или чувствую ее совершенство или несовершенство“» (7, стр. 74). С точки зрения Гердера, красота имеет объективную, природную основу, но проявляется она только там, где человек вступает во взаимодействие с этой основой. Красота человечна, человек — «изобретатель красоты», он видит повсюду. образы, слышит тона, ощупывает формы, человек — всегда художник, в человеке мера красоты.

Эти свойства человека объясняются тем, что он представляет собой высший продукт природы, наиболее совершенное ее произведение, способное понять и оценить другие ее создания. Гердер приводит из одного восточного предания разговор животных с человеком, где коршун говорит: «Что общего у тебя со мной, незнакомец? У меня нет того, чем одарила тебя природа. Нет у меня твоего осязания, твоей сверхчувствительной кожи, твоего рта, твоих челюстей. Я покрыт жесткими перьями, вооружен клювом и когтями, твоей земли я почти не касаюсь, живу в своей стихии, повинуясь другим чувствам и стремлениям». Подобные речи человек слышит и от других животных, каждый обращается к нему на своем языке, исходя из своего замкнутого мира. Но человек, замечает Гердер, говорит от имени всех, «он воплощается, насколько может, в любую натуру» (7, стр. 53) и благодаря этому становится судьей мира и его красоты.

Невольно напрашивается сопоставление этой идеи Гердера с известным высказыванием К. Маркса о том, что «животное формирует материю только сообразно мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит, тогда как человек умеет производить по меркам любого вида и всюду он умеет прилагать к предмету соответствующую мерку; в силу этого человек формирует материю также и по законам красоты» (1, стр. 566).

Однако не следует забывать, что эстетика Гердера базировалась на весьма ограниченной гносеологической основе созерцательного пантеизма. Человек для Гердера — всего лишь высший продукт природы, наделенный волшебной, неизвестно откуда появившейся способностью эстетического восприятия.

Маркс совершенно чужд подобному абстрактному антропоморфизму, человек для него не просто «вид» природы, сама природа выступает по отношению к нему как «вид», как вместилище его универсальной деятельности.

Формализму Канта, его точке зрения, согласно которой эстетический предмет может нравиться только своей формой, Гердер противопоставляет учение о единстве формы и содержания. «Форма без содержания — это пустой горшок, осколок. Всему органическому дух придает форму, которую он оживляет; без него она мертвая картина, труп» (7, стр. 158). У Аристотеля, впервые выдвинувшего понятие формы, последняя рассматривалась как существенность самой вещи, в неразрывной связи с материей, с действующей причиной и целью. Кант же абсолютизировал форму. При этом Гердер не впадает в другую крайность, он далек от отрицания значения художественной формы. Красота для него — форма, в которой проявляется сущность вещи, творчество художника — создание идеала, т. е. раскрытие сущности вещи путем придания ей определенной формы.

Красота в искусстве есть единство содержания и формы. Задача художественного произведения — выразить в индивидуальной форме значительную идею, «в единичном увидеть основу, характеризующую целый род» (7, стр. 254). Поэтому Гердер отличает подлинного художника от копииста, который хотя и точно воспроизводит натуру, но лишает ее идеи. Художественная форма есть специфическое единство общего, существенного и индивидуального, неповторимого; для обозначения этого единства Гердер все чаще пользуется категорией «особенное».

Эстетика Просвещения искала понятие для характеристики связи общего и единичного в произведениях искусства. Лессинг, в частности, ясно поставил эту проблему, хотя и не мог ее решить, так как для него особенное было синонимом единичного. Наиболее решительный шаг вперед к пониманию проблемы сделал Гёте. Значительной была и роль Гердера в анализе категории особенного как одного из центральных понятий эстетики. Еще в «Пластике» (1778) Гердер писал, что в искусстве «всякое всеобщее существует только в особенном и только из особенного возникает всеобщее» (4, т. 3, стр. 124). В «Каллигоне» эта мысль, получает дальнейшее развитие. Эстетическое наслаждение в искусстве рождается тогда, («когда в особенном созерцают всеобщее, ищут между ними границу и не могут ее найти» (7, стр. 255).

Гердер вплотную подошел к пониманию типического как

особенного, с наибольшей полнотой выражающего всеобщее. Для обозначения красоты природы он широко пользуется термином «тип», подчеркивая, что это понятие подводит и к пониманию красоты произведений искусства. Сущность типизации как обобщения и одновременно индивидуализации Гердеру известна. Он восстает против попыток Канта свести красоту к среднестатистическим показателям. По Канту, идеал мужской красоты — это средняя величина большого числа, допустим, тысячи мужчин. Ее можно получить «механически, если всю эту тысячу размеров по их высоте и по их ширине (и по их толщине) сложить вместе и сумму разделить на тысячу» (17, стр. 83). И хотя Кант оговаривает, что художники полагаются на динамический эффект воображения, не прибегая к действительному обмеру, он остается в целом на механистической точке зрения в понимании художественной типизации. Даже если в этой тысяче, возражает Гердер, не будет значительного количества великанов или карликов, чахоточных или фальстафов, все равно результатом сложения и деления величин не будет красота. Художнику не нужно собирать тысячу людей, чтобы создать образ определенного человека, наоборот, он должен отстраниться от всех других образов. Чем необычнее для грубого глаза покажется картина, тем больше она скажет знатоку. Художнику, создавшему фигуру льва в Венеции, «не надо было видеть и измерять тысячу львов. Ему для этого хватило одного бравого льва. В нем увидел художник его природу, раскрыл его идею и создал образ льва — царя зверей» (7, стр. 254).

Блестящий анализ специфики художественного обобщения мы находим на страницах «Писем для поощрения гуманности», где Гердер рассматривает пьесу «Эмилия Галотти» Лессинга. Герой, принц, выведен как представитель определенного сословия, и это сословие показано через характер принца. Герой предстает перед зрителями в различных ситуациях, в разнообразных отношениях с другими действующими лицами, и все эти элементы действия характеризуют в нем то «философское общее», в данном случае «принцевское», что составляет основу этого подлинно художественного произведения. Но в пьесе выведен не принц вообще, а «этот принц, итальянец, молодой, собирающийся жениться» (9, т. XVII, стр. 183). Слово «этот» — весьма удачное выражение предельной индивидуализации в произведении искусства. Не случайно впоследствии в аналогичных случаях им так охотно пользовался Гегель.

2. Виды искусства

Современного читателя Гердер поражает своей универсальностью. Даже для XVIII в. — эпохи энциклопедического знания — он, несомненно, выдающаяся фигура. Причем какой бы областью знания он ни занимался, всюду высказывал глубокие, плодотворные идеи. Об искусстве Гердер говорит не только как о целом, он анализирует его отдельные виды, показывая себя знатоком их специфики и умело оттеняя то общее, что объединяет их в единую систему. Суждения Гердера не всегда безошибочны, но, бесспорно, интересны. И в наше время они дают богатую пищу для размышлений.

Изучение прекрасного и воспитание эстетического чувства Гердер рекомендует начинать с архитектуры. В ней красота выражена «яснее и проще», чем в других видах искусства. Знакомство с архитектурой рождает первые понятия о величии, силе, возвышенном, единстве и многообразии, симметрии и простоте. Архитектура — это красота, постигаемая разумом, «пластическое воплощение логики и математики» (9, т. IV, стр. 124). Ее средства — линии, плоскости, объемы. Здесь нет образов природы. Что бы ни говорили о сходстве зданий с предметами, людьми, растениями, какими бы эпитетами ни награждали колонны, находя их мужественными, героическими, геркулесоподобными, женственными, девственными и т. д., — все это вымученные сравнения. Архитектура выражает абстрактные качества прекрасного; это лишь преддверие подлинного искусства; распахните двери к нему — и пред вами предстанет образ естественной красоты — статуя.

К скульптуре Гердер имел особую склонность. Во время своего пребывания в Риме он часами простаивал перед произведениями античной пластики. Греческие статуи производили на него большее впечатление, чем полотна Рафаэля. Слабость «Лаокоона» Лессинга Гердер, кстати, видел в том, что автор не провел четкого разграничения видов изобразительного искусства. Заканчивая разбор «Лаокоона» в первом выпуске «Критических лесов», Гердер отмечал незавершенность этой работы и то обстоятельство, что она написана «скорее для поэта, чем для живописца». Уже в то время у Гердера зародилась мысль о создании более обстоятельного анализа изобразительных искусств. Тогда же он приступил и к осуществлению своего замысла, написав значительную часть сочинения, которое впоследствии было названо «Пластика».

В «Пластике» Гердер пытается установить различие между

живописью и скульптурой. Живопись для него — иллюзия, пластика — правда жизни. Если первая целиком связана со зрением, то вторая основывается на чувстве осязания. Зрение — самое холодное, «философское» из чувств, слух эмоциональнее, но наибольшей силой чувственного воздействия обладает осязание. «Горе влюбленному, который в безмятежном спокойствии издалека взирает на свою возлюбленную, словно на плоскую поверхность картины, и довольствуется этим» (4, т. 3, стр. 83).

Гердер здесь, быть может, и прав, однако это рассуждение не имеет отношения к искусству. В данном случае он не видит разницы между эмоцией эстетической и практической. Об эстетическом значении осязания можно говорить только в переносном смысле, как об «осязании глазом». Только имея в виду подобную оговорку, можно согласиться с дальнейшими (зачастую верными и тонкими) рассуждениями Гердера о специфике скульптуры и живописи.

В силу своей «осязательности», достоверности форм скульптура ограничена в своих возможностях, ее предметом неизменно служит обнаженное тело человека. Именно поэтому никакие изменения нравов, моды и т. д. не затрагивают ее существа; образцом ее всегда будет служить античная пластика. Пластика, говорит Гердер, либо оставалась греческой, либо шла назад. Упадок скульптуры в средние века объясняется господством христианской морали, запрещавшей изображение обнаженного тела. В современную эпоху духу пластики противоречат стремления скульпторов создавать статуи полководцев в полной форме, с орденами и регалиями. «Герой в униформе да еще со знаменем в руках и шляпой, надвинутой на одно ухо, и в таком виде высеченный из камня, — вот это уж поистине герой! А художник, его создавший, — по крайней мере великолепный военный портной» (4, т. 3, стр. 88). По тем же причинам неприменим в скульптуре цвет как не воспринимаемый осязанием. Лишены основания и другие попытки придать «правдоподобие» ее произведениям; если бы корову Мирона обтянули шкурой, то это было бы уже не произведение искусства, а просто чучело.

Иные силы таит в себе живопись. Зрение, ее воспринимающее, в силу своего «философского» характера не может удовлетвориться лишь внешней стороной изображения. В «Критических лесах» Гердер, отмечая, что Лессинг недифференцированно подходит к изобразительному искусству, писал: «Среди искусств, основывающихся на рисунке, имеются значительные различия, которые приближают их в той или иной

степени к поэзии. Дальше всего от нее скульптура, живопись же… приближается к поэзии в значительной степени. У нее есть своя драма» (9, т. III, стр. 93). Для живописи воспроизведение сложной внутренней жизни человека становится законом.

В связи с этим перед живописью открываются более широкие возможности в изображении безобразного, чем перед скульптурой. Скульптор связан внешней красотой формы, поэтому он вынужден смягчать аффекты, сдерживать страсти. Его творения всегда передают облагороженный облик человека. Таковы статуи скорбящей Ниобы, гибнущего Лаокоона, страдающего Филоктета. Лисипп, изображая Александра, придал такой поворот его голове, который был необходим, чтобы скрыть кривую шею героя. Но было бы несправедливо законы осязаемых форм переносить на всякое изображение. В живописи дело обстоит иначе; здесь увлечение внешней красотой может превратить ее в свою противоположность. «И я, — заявляет Гердер, — люблю прекрасное больше, чем безобразное, мне неприятно иметь ежедневно перед глазами искаженные фигуры и их изображения, однако я понимаю, что преувеличенная щепетильность и брезгливость в конце концов суживают мир до пределов собственной комнаты и высушивают новейшие, глубочайшие источники истины, бодрости, силы. На картине отдельная фигура еще далеко не все, если все фигуры одинаково прекрасны, ни одна из них не является таковой…» Если живописец заполнит свое полотно лишь фигурами, поражающими «греческой» красотой, то это будет «ложь о красоте», а не сама красота. «Это будет фальшивый тон, невыносимый в картине как в целом; его, быть может, не заметит пресмыкающийся перед античностью, но подлинный друг античности воспримет его с болью. В конце концов это будет потерей современности, плодотворных сюжетов истории, всей неповторимой истины и определенности. Потомство будет стоять перед подобным эстетством на деле и в теории, удивляться и не знать, как и в какое время мы жили и что породило у нас позорное и безумное стремление отказаться от подлинной палитры природы и истории, жалким образом испортить ее и жить другой эпохой, под чужим небом. Вот что следовало сказать о великом законе безобразной красоты в искусстве» (4, т. 3, стр. 102–103).

Мы привели почти полностью это интереснейшее место из «Пластики», свидетельствующее о том, что Гердер сделал решительный шаг вперед по сравнению со своими предшественниками в понимании диалектики прекрасного и безобразного. Гердер приближается к пониманию того, что красота в искусстве — это прежде всего правда жизни. Погоня за

внешней красивостью может завести живописца в тупик, прекрасное станет безобразным, а, с другой стороны, безобразное может превратиться в прекрасное в правдивом рассказе о действительности. Однако Гердер не может распространить эту закономерность на скульптуру. Здесь, по его мнению, прекрасное не может сочетаться с безобразным. И все же Гердер далек от сведения красоты в пластике к чисто формальным моментам; в скульптуре красота также есть содержательная форма, форма жизни, индивидуальная форма, выражающая общее.

Лессинг, как известно, был против излишней индивидуализации в изобразительном искусстве. Лишь поэзия, по его мнению, имеет возможность передавать неповторимое, случайное, преходящее. Живопись ограничена передачей одного момента, и этот момент должен быть наиболее «плодотворным». Учение Лессинга о «плодотворном» моменте имело свою положительную сторону. Оно содержало призыв держаться меры в средствах выражения, не сковывать фантазию зрителя, а давать ей полный простор. «Плодотворно только то, что оставляет свободное поле воображению. Чем более мы глядим, тем более наша мысль добавляет к видимому, и чем сильнее работает мысль, тем больше возбуждается наше воображение. Но изображение какой-либо страсти в момент наивысшего напряжения всего менее обладает этим свойством. За таким изображением не остается уже больше ничего: показать глазу эту предельную точку аффекта — значит связать крылья фантазии» (18, стр. 397).

Эта мысль Лессинга, высказанная им в отношении изобразительного искусства, может быть с успехом отнесена к искусству вообще. Действительно, одной из специфических особенностей художественного образа является его эмоциональная сторона. Наслаждение произведением искусства, его освоение есть переживание. Последнее может быть полнее и богаче в том случае, когда приведено в движение наше воображение. Домысливая идею художника, мы чувствуем гораздо острее, чем если бы перед нами предстала картина, передающая предельный момент, не оставляющая никаких возможностей для фантазии. Вот почему «недоговоренность», «умолчание» столь излюбленный прием в любом виде искусства.

Лессинг, однако, связывал свою мысль о «плодотворном моменте» в изобразительном искусстве с ограниченностью живописи и скульптуры в передаче индивидуального. Именно это оспаривал Гердер уже в «Критических лесах». Изобразительное искусство не может передавать только непреходящее, всякое состояние более или менее преходяще. Индивидуальность,

неповторимость изображения является условием передачи общего в любом искусстве. К этой проблеме Гердер возвращается в «Пластике». Он настойчиво проводит тезис об индивидуализации как обязательном условии художественного произведения, особенно в скульптуре. Гердер готов простить аллегорию поэту, живописцу, но только не ваятелю. Пластика несовместима с абстракциями, она создает не «персонифицированные абстракции», а личности. Статуя Венеры — это не идея любви, а изваяние богини любви Венеры — женщины с определенным именем. Не случайно греческие скульпторы периода расцвета искусства отказались от изображения Юпитера с тремя глазами (как символа его господства над небом, морем и подземным царством). Об этом могли говорить поэты, но в пластическом изображении надо было воссоздать правдивый, эмоционально насыщенный образ человека.

По непосредственному эмоциональному воздействию скульптура может сравниться только с музыкой. Между этими двумя, казалось бы, весьма отдаленными друг от друга видами искусства Гердер находит связующее звено — танец. Искусство танца — «зримая музыка», в нем воедино слиты пластика человеческого тела с движением, ритмом, музыкальной выразительностью. Однако музыка древнее изобразительного искусства.

Возникновение музыки тесно связано с танцем и в равной степени с поэзией. Песня — одновременно и поэтическая, и первоначальная музыкальная форма. Подобно поэзии музыка возникла не как простое подражание звукам природы — пению птиц и т. д., а как содержательное искусство, как посредник между человеком и окружающим его миром. Музыкальный тон, так же как и цвет в живописи, — «ни объект, ни субъект», он находится между объектом и субъектом и рассказывает последнему, что происходит в первом. Гердер не может согласиться с мнением некоторых последователей Лейбница, сводивших наслаждение музыкой к механическому акту неосознанного сложения музыкальных тонов. Для Гердера главное в музыке — «подражание человеческим страстям». Причем музыка выражает самые благоразумные чувства, самые возвышенные переживания человека.

Гердеру не хватало в «Лаокооне» Лессинга анализа музыки. Если бы Лессинг, рассматривая различие между живописью и поэзией, привлек родственные искусства, он подметил бы некоторые упущенные им важные обстоятельства. Лессинг не заметил одного важного, принципиального различия между живописью и поэзией, между изобразительным искусством и

литературой вообще. Дело заключается в том, что знаки, которыми пользуется живопись, естественны: связь знаков с изображаемым предметом основана на свойствах самого изображаемого предмета. Средства выражения поэзии условны, членораздельные звуки не имеют ничего общего с предметом, который они обозначают; это лишь общепринятые символы. По природе своей живопись и литература совершенно отличны друг от друга, и общий признак для сравнения здесь отсутствует.

Если перевести эту мысль Гердера на язык современных понятий, то она будет выглядеть следующим образом: действие живописи основано на непосредственном восприятии, действие литературы опосредовано существованием логического мышления. Поэтому нельзя сравнивать живопись с поэзией так, как это делает Лессинг. Подобным образом можно сопоставлять живопись с музыкой. В живописи естественные средства воздействия сосуществуют в пространстве, в музыке они следуют друг за другом во времени. Что касается литературы, то она действует искусственными средствами, силой смыслового значения слов. Конечно, существует музыка слов, непосредственное эмоциональное воздействие, вызываемое их звучанием, но это только «окраина поэзии». Главное — «та сила, которая коренится внутри слова, волшебная сила, воздействующая на мою душу через воображение или воспоминание» (9, т. III, стр. 139).

Вместе с тем Гердер лишь уточняет аргументацию Лессинга, с его основными выводами о динамическом характере поэзии он согласен полностью, и в целом «Критические леса» представляют собой отнюдь не «Анти-Лаокоон», как называет их Гайм, а прямое развитие идей Лессинга. Не случайно последний одобрительно отнесся к замечаниям своего оппонента; он говорил, что обязан автору «Критических лесов» ценными мыслями и что Гердер — единственный человек, ради которого стоило бы «„очистить Лаокоон“ от разного хлама» (13, т. 1, стр. 285).

В одной из своих ранних работ — «Фрагменты исследования оды» Гердер рассматривает поэтические жанры: оду, эпос, драму, лирику. Жанрам поэзии соответствуют у него четыре эпохи в жизни человечества: юность, расцвет, зрелость и старость. Самый древний тип поэтического творчества — ода рождается из непосредственного выражения чувств и переживаний человека. Следовательно, ода тоже разновидность лирики. Но в отличие от рассудочной, нравоучительной «искусственной» лирики позднейшей эпохи ода — это возглас молодой взволнованной души, естественная, «природная» лирика. Симпатии Гердера на стороне оды, он призывает поэзию вернуться к исходным

позициям, прислушиваться к голосу сердца и отказаться от философствующих нравоучений. Этот призыв не только предвосхищал, но в известной мере отражал действительные сдвиги в поэтическом творчестве, где на смену классицизму шла новая поэзия. Однако сам Гердер почти не заметил этого процесса, любимым его поэтом оставался Клопшток, к лирике своего гениального друга Гёте он оставался равнодушным.

Не смог Гердер оценить в полной мере и рождавшуюся на его глазах новую эпическую форму — реалистический роман. Эпос для него прежде всего эпические произведения фольклора. К творчеству современных ему прозаиков Гердер относился весьма сдержанно. Сравнивая в работе «О воздействии поэзии на нравы народов» (1781) два вида романа — сентиментальную идиллию Ричардсона и реалистическую сатиру Филдинга, он пытается быть объективным, отмечая «достоинства и недостатки» того и другого. Пасторское сердце Гердера радует добродетельный дух «Клариссы» и «Грандисона», но его тонкий вкус и трезвый ум не могут примириться с их приторной слащавостью. Истина, вытесненная прекраснодушным вымыслом, замечает он, мстит за себя; моральный эффект подобного искусства равен нулю.

Роман Филдинга подкупает правдивым изображением жизни, он открывает глаза для правды. Однако Гердер и здесь недоволен; забывая о том, что между искусством и нравственностью существуют сложные опосредованные связи, Гердер высказывает сомнения в моральной пользе произведения, ограничивающегося правдивым изображением жизни. Ему кажется, что Филдинг поддается слабостям эпохи и не стремится к исправлению ее пороков. В «Томе Джонсе» ему явно не хватает апофеоза добродетели.

По тем же причинам Гердер неодобрительно относится к сатире Свифта, который «когтями тигра раздирает человечество». В других работах Гердер терпимее относится к великим сатирикам прошлого, но все же конкретный анализ литературных явлений в известной мере расходится у него с отправными теоретическими позициями. Нельзя сказать, чтобы Гердер не понимал сущности комического; его высказывания свидетельствуют о глубоком проникновении в суть дела. Еще в «Критических лесах» Гердер отмечал, что смех — это явление физиологии и духовной жизни, поэтому его теория должна косить физический и в равной мере метафизический характер. «Человек — это животное, которое способно смеяться» (9, т. IV, стр. 187). Смех — чисто человеческое явление, человек смеется в силу своей разумности.

В основе комического лежит «безвредный контраст», как,

например, безобразная красота, слабая сила, малое величие, незначительная значительность. Смешно «быть безобразным и считать себя красивым, быть безобразным и выдавать себя другим за красивого, быть безобразным и украшениями стремиться сделать себя красивым» (9, т. III, стр. 177). Таким образом, комическое есть выражение несоответствия между тем, что человек есть и что он о себе думает, между его мнением и его действиями. Далеко не все виды искусства могут передавать это несоответствие. В архитектуре, скульптуре, живописи, музыке, по мнению Гердера, нет места для комического. Смех — это прерогатива литературы, но и здесь Гердер вводит определенные ограничения, которые мешают ему в полкой мере восторгаться Рабле, Сервантесом и Свифтом. Юмор Стерна кажется ему утомительным: «Высмеянная или даже наказанная глупость утомляет или раздражает» (7, стр. 283). Подлинную радость дает лишь непосредственное приобщение к истине, добру, красоте.

Здесь корень расхождений Гердера с Гёте. Стареющий Гердер все резче упрекал великого реалиста за встречающиеся в его произведениях изображения отрицательных сторон жизни, за то, что «правда сцен составляет для него все, и он ни в малейшей степени не заботится о стрелке весов, указывающих на добро, благородство, нравственную грацию» (8, стр. 367). Эти упреки Гердера были несправедливы. Реалистическое искусство Гёте способствовало утверждению высших этических принципов, в то время как собственное поэтическое творчество Гердера, в котором он пытался осуществить сформулированные им принципы, носило характер дидактических поучений и имело ограниченное значение.

Перейдем к рассмотрению гердеровской теории драмы. В молодые годы Гердер решительно выступает против галломании в театре, против традиции французского классицизма, за театр самобытный, национальный, реалистический. Немецких драматургов Гердер призывает ориентироваться на Шекспира. С Шекспиром Гердера познакомил Гаман. Однако значение драматургического наследства Шекспира ему раскрыл только Лессинг. В спорах вокруг драматургии Шекспира, которые велись в Германии начиная с 40-х годов XVIII в., разрушались мертвые каноны, созданные французским придворным классицизмом, рождалось новое понимание театра. Лессинг был первым в Германии, кто заявил, что творчество великого английского драматурга является не отклонением от законов подлинного трагического искусства, а, наоборот, наиболее полным их воплощением. «Даже если судить по древним образцам, то Шекспир гораздо более великий трагический поэт, нежели

Корнель». Последний «ближе к древним по внешним приемам, а Шекспир по существу» (18, стр. 373). Рядом с «Эдипом» Софокла могут быть поставлены только «Отелло», «Гамлет», «Король Лир».

Эти мысли, высказанные Лессингом в двух абзацах его знаменитого семнадцатого «Литературного письма» (1759), направленного против Готшеда, обоснованы и развиты в статье Гердера «Шекспир» (1773). Гердер согласен с тем, что «Шекспир — истинный брат Софокла», но это родство не есть результат следования общим для всех времен и народов законам трагического искусства. Каждая эпоха, каждая страна имеет свои особенности, которые определяют специфику искусства. «В Греции драма возникла таким путем, какого не могло быть на Севере. В Греции она была тем, чем не может быть на Севере… Значит, драма Софокла и драма Шекспира в каком-то смысле не имеют ничего общего, кроме названия… Одна родилась от другой, но вместе с тем пережила такие изменения, что перестала быть сама собой» (3, стр. 4).

Греческая трагедия возникла из импровизированного дифирамба, мимической пляски, хора. Все особенности ее были естественным следствием этого происхождения. Единство действия определялось простотой фабулы античных мифов, простотой отношений античного общества. Поэту приходилось с усилием расчленять фабулу, вносить в нее драматическое начало. Единство места было связано с наличием неизменного фона действия — храма или дворца, с присутствием на сцене хора как связующего звена. Из последнего обстоятельства возникало с необходимостью и единство времени.

Все эти каноны трагедий потеряли смысл в современном обществе. Слепое следование французского классицизма греческим образцам убивает подлинное искусство. При всем внешнем сходстве ни у Расина, ни у Корнеля «нет и следа той щели, которую ставил перед собой греческий театр». Цель греческой трагедии — вызвать «потрясение сердца, волнение души»; античный театр был «важным для всей страны учреждением, заключавшим глубокое воспитательное значение». А кого может взволновать, чему может научить изображение чувства «из третьих рук», копирование иных времен, нравов, деяний? Вот почему подражательное искусство французского классицизма «лишено естественности, фантастично, отвратительно».

Обращаясь к театру Шекспира, Гердер подчеркивает, что «Англия не была Грецией»: иные обстоятельства, иные нравы создали иное, самобытное искусство. «Перед Шекспиром, вокруг него были отечественные обычаи, деяния, склонности,

исторические традиции, которым менее всего была присуща простота, составляющая основу греческой драмы» (3, стр. 11). Поэтому нелепо было требовать от Шекспира соблюдения пресловутых формальных единств. Иного рода подлинное единство пронизывает драмы Шекспира; каждая из них некое целое, «всюду во всех разрозненных сценах пульсирует душа события… смена места, времени, обстоятельств… так неразрывно связаны с этим целым, что я не решился бы что-нибудь изменить, переставить, перенести из других пьес сюда или отсюда в другие пьесы» (3, стр. 13–14).

Здесь Гердер развивает идею Аристотеля о том, что произведение искусства есть органическая система, каждая часть которой занимает свое необходимое место и не может быть произвольно переставлена. Но если для Аристотеля органическая цельность в искусстве порождается изображением одного и притом цельного действия, то Гердер дает этому принципу более широкое толкование. Для него художественная целостность есть результат прежде всего эмоционального единства, она возникает благодаря «чувству, наполняющему действие».

В связи с этим Гердер ставит проблему места и времени в драматическом произведении. Как справедливо отмечает В. М. Жирмунский, «теория единства времени и места у французских классиков по существу не столько означала требование внешнего сценического правдоподобия, сколько выражала абстрактно-логический характер душевного конфликта драмы, развивающегося как бы вне времени и пространства. Реализм Гердера сказался в новом понимании места и времени как индивидуальной характеристики действия и тем самым как необходимого элемента художественного впечатления» (3, стр. XLIV). Время и место в сценическом произведении реальны и одновременно условны. Действие не может происходить вне времени и пространства; у зрителя неизбежно возникают вопросы «как?», «где?», «когда?», автор не имеет права оставить их без ответа. Шекспир широко использует особенности времени и места действия, создавая «индивидуальность каждой пьесы как особого мироздания». Передавая содержание «Гамлета», «Отелло», «Короля Лира», «Макбета», характеризуя их эмоциональный колорит, Гердер все время подчеркивает органическую связь действия с тем местом, где оно развертывается. Иногда действие идет медленно и как бы неповоротливо, иногда оно несется с дикой стремительностью, мгновенно перенося зрителя из мирного замка на поле боя, ставя перед самыми невероятными обстоятельствами. Но не является ли это произволом, несовместимым с правдивым воспроизведением жизни? Нет,

нисколько: в театре нельзя сидеть с часами в руках, смотреть на них и размышлять, может ли все происходящее на сцене совершаться в отведенный для этого промежуток времени.

«Скажи-ка по совести, благонамеренный зритель, проверяющий по стрелке часов каждый акт драмы, — спрашивает Гердер, — неужели не было в твоей жизни таких минут, когда часы казались мгновениями, а дни — часами, или, наоборот, часы превращались в дни, а бессонные ночи — в годы? Неужели не было в твоей жизни ни таких положений, когда душа, внезапно покинув тебя, уносилась, словно на крыльях, в романтическую комнату твоей возлюбленной или припадала к застывшему трупу, или склонялась под бременем унизительной нужды, или же, напротив, снова воспарив над миром и временем, пересекала необозримые пространства и страны света?» (3, стр. 19). Реальность мечты, духовной жизни человека дает право на существование поэтического вымысла, который, однако, не перестает быть, говоря нашим языком, реалистическим отражением жизни. Шекспир, подчеркивает Гердер, «всегда был слугой природы и ничем более» (3, стр. 15).

Верность природе роднит Шекспира с Софоклом, причем именно там, где они по видимости столь не похожи друг на друга. Софокл оставался верен природе, обрабатывая одно действие, протекавшее в одном месте и в одно время. Шекспир мог сохранить ей верность, только промчав свои события через все эпохи и места. Каждый был сыном своего времени, своего народа. Историзм привел Гердера к постановке новой эстетической проблемы — проблемы народности.

3. Проблема народности

Гердер одним из первых в истории эстетики выступил с попытками теоретического обоснования роли народа и его творчества в развитии искусства. «Гердер по существу уже формулирует идею народности, хотя и не употребляет еще такого термина», — писал советский фольклорист М. К. Азадовский (10, стр. 121). Эта идея находилась в центре внимания философа на протяжении всей его жизни. Обращение Гердера к народному творчеству может быть понято в свете тех значительных сдвигов в общественной идеологии, которые произошли в его эпоху, когда постепенно складывалось новое отношение к народу и его роли в истории. Интерес к народной поэзии проявился прежде всего в английской литературе, что объясняется особенностями исторического развития Англии. Солдаты Кромвеля, открывшие дорогу для капиталистического развития Англии, заставили заинтересоваться духовной жизнью простого народа.

Начиная с середины XVIII в. в Англии выходит ряд книг, посвященных народному искусству. Появляются многочисленные издания народных песен, среди них, например, известный трехтомный сборник Томаса Перси «Памятники старинной английской поэзии…»,(1765). Огромную роль в привлечении внимания к народной поэзии сыграла талантливая подделка Джемса Макферсона, издавшего в 1762–1765 гг. эпические поэмы, сложенные якобы шотландским бардом Оссианом.

Гердер был знаком с этими книгами, он находился под обаянием Оссиана и уже в бытность свою в Риге проявлял интерес к искусству народа, среди которого жил, — латышей. Демократически настроенный пастор слышал на праздниках национальные песни, наблюдал народные обряды. Своеобразие быта, одежды, украшений крестьян — все привлекало его пристальное внимание. В «Фрагментах о новейшей немецкой литературе», написанных в Риге, Гердер призывает собирать памятники национальной поэзии; последние, подчеркивает он, представляют не только историческую, но и эстетическую ценность. В дальнейшем народной поэзии он посвящает ряд работ: «Извлечения из переписки об Оссиане и о песнях древних народов» (опубликовано в 1773 г. в сборнике «О немецком характере и искусстве»), «О сходстве средневековой английской и немецкой поэзии и о прочем, отсюда следующем» (1777), «Гомер — любимец времени» (1795).

В теоретическом отношении Гердер делает значительный шаг вперед по сравнению со своими предшественниками. Как

подчеркивает М. К. Азадовский, «Перси еще не понимал сущности народной поэзии… На свой сборник Перси смотрел не как на собрание народных песен, но как на „антологию английской поэзии от самых древних времен“. Подлинное значение сборника Перси раскрыл только Гердер; он истолковал старые английские баллады и оссиановские песни как памятники народной поэзии» (10, стр. 119). Для Перси главным была «древность», архаичность собранных им песен, Гердер же выдвигал на первое место их народный характер.

Гердер впервые вводит понятие «народная песня» (Volkslied), толкуя его в самом широком смысле как «народное творчество». Сюда он относит произведения древних народов, современный фольклор и, наконец, всякое стихотворение, доступное народу. Изучение истории языка и литературы привело Гердера к мысли о том, что поэтическое искусство рождено народом. «Не подлежит сомнению, — писал он, — что *поэзия*, и в особенности *песня*, была вначале целиком *народной*. Песня требует массы, созвучия многих: ей нужно ухо слушателя и хор голосов и душ» (3, стр. 72). И в современную эпоху подлинная поэзия создается для народа и питается животворными соками народного творчества.

Слабость современной ему немецкой поэзии Гердер видит в ее отрыве от народной традиции. Создать самобытное немецкое национальное искусство, свободное от всякой подражательности, можно, только опираясь на эту традицию. У произведений народного творчества надо учиться умению глубоко и правдиво передавать чувства, мысли, переживания людей, их жизнь.

Народная, «естественная» лирика — неиссякаемый источник поэтического вдохновения, она никогда не умирала, и в будущем перед ней открываются неограниченные возможности, она призвана обновить, оживить обветшалые поэтические формы. Иначе смотрит Гердер на эпос, который, по его мнению, связан с первоначальной, невозвратимо ушедшей ступенью в развитии общества, с особым образным строем мысли, которого нет у современного человека. «*Эпос* принадлежит *детству человечества*. Суеверный человек слышит голоса древнего мира и создает в мечтах чудесные, высокие образы. То, что глазам нашим представляется в трезвом и прозаическом виде, в звучащем слове, передаваясь из поколения в поколение, вырастает и дополняется, вознесенное опьяняющей силой вдохновения» (3, стр. 106). Мысль, безусловно, правильная. Не случайно она во многом перекликается с известной Марксовой характеристикой эпоса в работе «К критике политической экономии».

Вершина эпической народной поэзии — Гомер. Вслед за Вико Гердер подчеркивает связь «Илиады» и «Одиссеи» с народной

традицией[17]. Гомер возник из «многих сказаний». Эта мысль, которая встречается в ряде работ Гердера, оказала несомненное влияние на Ф. Вольфа, рассматривавшего поэмы Гомера как совокупность народных песен.

Гердер был не только теоретиком, но и ревностным собирателем фольклора, как немецкого, так и других народов, в частности прибалтийских и славянских. Сопоставляя песни англичан, немцев, исландцев, шведов, латышей, поляков, Гердер устанавливал общие закономерности развития народного творчества. Он находит общность сюжетов, стремление выразить в поэтической форме жизненный опыт, знания о природе, космогонические догадки и т. д. И вместе с тем каждый народ воплощает в своем творчестве свою неповторимость, свои особенности, свою психологию. Песни — это «архив народов».

Ранние немецкие просветители, убежденные во всемогуществе образования и научных знаний, третировали фольклор, народных певцов и сказителей, подчас не обученных даже грамоте. Многие просветители рассматривали народные песни только как памятники старины, лишенные эстетического значения. Гердер же не только уравнял в правах народное и профессиональное искусство, но во многих отношениях поставил первое выше второго. Поэтому не удивительно, что ему приходилось преодолевать сопротивление недоброжелателей. Нападки Николаи и Зульцера заставили Гердера задержать опубликование подготовленного им еще в 1773 г. сборника «Народные песни». Сборник в пополненном виде вышел в свет лишь пять лет спустя. Второе издание его было осуществлено уже после смерти составителя, в 1807 г.; в соответствии с пожеланием Гердера ему было дано название «Голоса народов в песнях».

Изучение фольклора — это только один аспект разработки Гердером проблемы народности. Другой не менее важной стороной этой проблемы является анализ связей профессионального искусства с жизнью народа. Уже в «Критических лесах» Гердер рассматривал античное искусство как порождение образа жизни и национального характера древних греков. В позднейших работах он пытался вскрыть факторы, определяющие развитие искусства. Рассмотрение этих факторов начнем с понятия «гений».

В эстетике «Бури и натиска» понятие «гений» занимало одно из центральных мест. В целом оно выражало протест против угнетенного положения личности в феодальном обществе, олицетворяло собой требование свободы деятельности, права на жизнь яркой индивидуальности. Для Клингера и Ленца «гений» — это прежде всего бунтарь, титаническая личность, встающая над

обществом. «Гений» в понимании Гердера (и Канта, здесь их взгляды сходились) — специфическая характеристика художника-творца. Проблема «гения» рассматривается Гердером в тесной связи с проблемой «вкуса», который понимается как степень эстетического развития народа. «Гении» создают «вкус», последний в свою очередь действует через них. В работе «Причины падения вкуса у различных народов» (1775) он определяет «гений» как «совокупность природных сил» (4, т. 3, стр. 158)[18]. Решающей предпосылкой для деятельности творческой личности являются условия жизни народа. «Создайте нам условия Афин, а Демосфены и Периклы появятся сами» (4, т. 3, стр. 274).

Деспотизм в политике порождает деспотизм вкуса. В странах, где господствует неограниченная власть монарха, надолго замирает художественная жизнь. Характерные особенности искусства, возникающего под влиянием абсолютизма, — избыточная пышность, стремление к колоссальному, подавляющему. Это относится как к Востоку, так и к Западу. Европейские средневековые легенды, созданные суеверными монахами, имеют много общего с восточными сказаниями эпохи Тамерлана. Ленное право, делившее людей на господ и рабов, находило свое выражение в историях о похождениях рыцарей, сражавшихся с великанами и драконами. Деспотизм Людовика XIV породил соответствующий «великолепный» стиль в искусстве. Народное гуманистическое искусство, построенное на истинной мере, возникает только там, где господствует демократия. Примером тому служит Древняя Греция, республиканский Рим.

Почему демократический образ правления способствует развитию искусства? Прежде всего благодаря свободе мысли. «Книга, которая, прежде чем увидеть свет, должна пройти десять цензур, уже не книга больше, а апологетическое произведение святой инквизиции» (4, т. 3, стр. 307). Это не значит, что надо устранить всякий контроль и предоставить полный произвол для процветания аморальных явлений. Тот, кто не трогает сорняки, потому что они подчас выглядят красиво, не имеет права заниматься сельским хозяйством. Вполне целесообразны определенные охранительные меры; речь идет не о том, чтобы отказаться от них, а о другом: нельзя задерживать рост нового и полезного, в области науки и искусства не должно быть монополии. «Всякая монополия в мыслях приносит только вред» (4, т. 3, стр. 311). Поэтому тот, в чьих руках власть, не должен ограничивать духовную жизнь страны своим личным вкусом. Смешон король Франции, пытавшийся полицейскими мерами

решить схоластический спор между номиналистами и реалистами. Смешон суд, перед которым Гарвей должен был защищать сделанное им открытие кровеносной системы. Позорны осуждение Галилея и преследования других передовых мыслителей.

«Высшая и наиболее плодотворная мудрость всегда исходит от народа», — писал Гердер в «Письмах для поощрения гуманности» (9, т. XVII, стр. 16). В жизни народа, в его трудовой деятельности надо искать и истоки происхождения искусства. Как становится человек художником? В развитом обществе это происходит благодаря воспитанию, получаемому человеком с детства. Но кто помогал человеческому роду, когда он находился сам в процессе становления? На этот вопрос Гердер дает недвусмысленный ответ: человек стал тем, что он есть, только благодаря самому себе, своей деятельности. «Благодаря упорству и труду воспитала природа человека; ею руководил великий закон: человек может только то, к чему он стремится, чего он добивается, он имеет только то, что сделал сам; затраченные усилия дают ему величайшее наслаждение, блаженство человека в его творчестве». Человек никогда бы не достиг приятного и прекрасного, «если бы оно не было полезным, более того, необходимым; в природе и человечестве немыслима совершенно бесполезная красота» (7, стр. 98–99).

Кант считал, что различие между искусством и ремеслом состоит в том, что первое есть «свободное» занятие, приятная, но бесцельная игра, в то время как второе есть труд, т. е. занятие неприятное, совершаемое ради заработка. Гердер заявляет, что подобное разделение существует только в развитых государствах, природа его не знает, в природе нет прирожденных патрициев, занимающихся искусством как игрой, нет в ней и рабов, обязанных трудиться в поте лица; в природе нет искусства, которое было бы только игрой.

Для обоснования своего тезиса о связи труда и искусства Гердер обращается к истории. Как с позиций Канта, спрашивает он, объяснить, что в средние века часовщики считались художниками, что среди «свободных искусств» древности мы находим и науки? В противоположность шиллеровско-кантовской теории возникновения искусства из лишенной практического интереса игры Гердер развивает идею о происхождении искусства в процессе удовлетворения повседневных нужд человека. Важнейшая потребность человека — потребность в жилище; на юге человек использовал для этого деревья, из ветвей создавал он стены и крышу, стволы деревьев были первой колоннадой. Архитектура, подчеркивает Гердер, — самое раннее из искусств,

строитель — первый художник на земле. Потребность в питании заставляет человека заниматься земледелием, осваивать окружающую его местность; так возникает садовое, парковое искусство, тесно связанное со строительством. Потребность в одежде рождает прикладное искусство, художественное ремесло. Труд, охота, защита от нападения требуют мужских усилий, поэтому прославление мужской красоты, включающей в себя прежде всего силу и мужество, становится задачей изобразительного искусства. И наконец, язык, порожденный потребностью общения, становится инструментом самых благородных искусств — поэзии и музыки. Так в процессе труда, в процессе практического освоения действительности возникают пять «свободных», как иронически называет их Гердер, искусств.

Преимущество Гердера перед Кантом состоит в историческом подходе к изучаемым явлениям. Искусство, способность человека наслаждаться красотой он рассматривает в их возникновении и развитии, и это позволяет ему уловить связь между практическим и чисто художественным подходом к действительности, понять искусство как результат и важнейший стимул развития общества.

Человеческое общество связано общностью потребностей. Удовлетворению этих потребностей служит деятельность людей — ремесло, наука, искусство. Какие же потребности развитого общества удовлетворяет искусство? Искусство — это прежде всего средство воспитания. Искусство, далекое от народа, рассчитанное на узкий круг знатоков, не представляет собой действенной силы. Таковой была, например, латинская поэзия эпохи Возрождения. Народ не понимал этого языка, поэзия не могла оказывать на людей никакого влияния. Один писака аплодировал другому: «Ты классик, и я классик, а народ — будь он проклят! — это варвары, челядь тетушки родной речи…» Поэзия превратилась в пустое занятие, далекое от природы, мыслей народа, его чаяний, да и чаяний самого поэта (4, т. 3, стр. 238). Только когда поэты заговорили на языке народа, поэзия обрела свое истинное лицо. Образцом подлинно народного искусства для Гердера всегда было творчество Шекспира.

Высокое призвание поэта — быть воспитателем и наставником всего народа. Как магнит железо, поэт притягивает народные сердца, просвещает умы. В этом смысле поэт — «творец своего народа», он раскрывает перед людьми мир. Если искусство не служит благородной цели воспитания народа — оно пустышка.

Возвышенное является той эстетической категорией, которая воплощает в себе теснейшую связь искусства и нравственности. Кант правильно видел смысл этой категории в том, что она выражает собой все возвышающее человека. Мы чувствуем подъем

духовных сил от созерцания объектов, величина которых превосходит наш чувственный масштаб, возвышенное — это безмерное. Над Кантом все же довлел формальный подход к возвышенному. Так же как и прекрасное, Кант рассматривает возвышенное как характеристику созерцательной способности человека, возвышенное заключается не в какой-либо вещи природы, а только в нашей душе.

В своих ранних работах Гердер характеризовал возвышенное как нарушение привычной меры, как безмерное, бесконечное, связывая возникновение этой категории с примитивным характером первоначальных религиозных верований. В «Пластике» он иллюстрировал свою мысль древнеиндийским мифом о верховном боге. Бог Брама захотел увидеть его голову и взлетел так высоко, как только мог, но ему не удалось подняться даже на высоту его ног. Бог Вишну, пожелавший увидеть, на чем стоит он, вкапывался глубоко в землю, но также не смог осуществить свое намерение. Безмерно великие силы простых богов оказались ничтожно малыми по сравнению с верховным божеством. В соответствии с подобным религиозным представлением первым впечатлением искусства, по Гердеру, был трепет, сознание бессилия перед всемогущим божеством.

В «Каллигоне» Гердер подходит к анализу категории возвышенного с позиций историзма. Он, с одной стороны, показывает объективную основу возвышенного, но в то же время подчеркивает, что наши понятия об этой категории непостоянны и претерпевают значительные изменения. Первоначальная история человечества — это эпоха «грубо-возвышенного». Человечество преклонялось перед носителями грубой силы — угнетателями, разбойниками. Лишь постепенно прогресс и просвещение привели к тому, что время «грубо-возвышенного» сменилось временем «нравственно-возвышенного». «Вместо того, что только оглушало, стали любить поучительное, полезное, приятное; стали искать истину. Если раньше возвышенным считали то, на что просто глазели, то теперь возвышенным стало то, что постигается духом, т. е. *благо, красота*» (7, стр. 193).

Представления о возвышенном претерпевают изменения даже на протяжении жизни одного человека. Приходя в школу, ребенок полон возвышенного преклонения перед непонятной азбукой, грамматическими правилами и т. д., постигаемыми им с трудом. У взрослого, образованного человека иные представления о возвышенном.

Возвышенное для Гердера не есть нечто иррациональное, оно поддается научному анализу, который убеждает прежде всего в том, что возвышенное связано с мерой. Критикуя кантовское

понимание этой категории, мыслитель отмечал, что безграничное, безмерное не может вызывать в человеке подлинно возвышенных чувств. Эти чувства не возникают, например, от созерцания безграничного пространства. Глядя в пропасть, мы испытываем чувство страха. Говорят о «возвышенном трепете», но это, по мнению Гердера, неправильное словоупотребление. Вообще слово «возвышенное» часто употребляют в значении, которое к нему не относится. Возвышенное — это нравственно положительное чувство, сущность его состоит в том, что оно «расширяет наше дыхание, кругозор, стремление, поднимает наше бытие» (см. 7, стр. 220).

Возвышенное тесно связано с прекрасным, это — «начало и конец красоты». Взаимосвязь возвышенного и прекрасного Гердер показывает при анализе формулы, которая, по его мнению, раскрывает сущность искусства: «Многое в едином, единое во многом». Эта формула имеет два аспекта: с одной стороны, она выражает многообразие средств искусства, его красоту, с другой — подчеркивает в произведении искусства наличие единой возвышенной гуманистической идеи. Обращаясь к архитектуре, Гердер отмечает: «Там, где сильнее впечатление *единого*, здание представляется нам *возвышенным*, где нас больше занимает *многое*, — *прекрасным*» (7, стр. 225). Собор св. Петра превосходит по своим размерам Пантеон, однако последний производит более возвышенное впечатление простотой и единством своего построения, в то время как первый нравится пышностью своих форм.

Основная характеристика возвышенного — мера. Это можно проследить также на примере нравственности. Нигде преувеличение, по мнению Гердера, не является таким опасным, как в морали; кто неумеренно морализует человечество, тот развращает его; перенапряжение приводит к распаду. Проповедь безусловной свободы, безусловного долга — просто напыщенная болтовня. Гердер критикует формализм кантовской морали, ее претензию на установление всеобщих и вечных норм, он удачно подмечает, что не поступки создают этические законы, а, наоборот, человек ведет себя в соответствии с определенным существующим порядком. Этот порядок, однако, кажется Гердеру естественным, он не видит его социального, классового содержания. К тому же прославление меры как определяющей особенности возвышенного у Гердера иногда переходит в проповедь умеренности, малых дел. Не случайно в начале «Каллигоны» содержатся знаменательные слова: «Мы надеемся, что времена революции прошли» (7, стр. XII). За два десятилетия до этого Гердер разделял революционные настроения. Он

прославлял искусство, служившее оружием свободы против угнетателей, поэзию, которая принимала живое участие в политической жизни эпохи. С одобрением он отмечал, что «во время религиозных волнений XVI в. песнями сражались не хуже, чем писаниями, особенно если они затрагивали князей и общественные дела» (3, стр. 75). Все это, однако, изменилось с годами. «Политика, прочь из области муз!» — восклицает стареющий Гердер. Якобинская диктатура, которую он не понял, насторожила его, а поражение революции окончательно привело его к ошибочной мысли о бесцельности революционного пути. Отсюда и понимание возвышенного как нравственного, но «осуществимого» действия.

Отказ от революционного образа действия не означал, однако, потери духа демократизма, которым всегда было отмечено творчество Гердера. В «Каллигоне», как и в других своих работах по эстетике, Гердер развивает идеи о народном характере всякого подлинного искусства. Понимание народных, национальных корней искусства помогло Гердеру подняться выше Канта и в подходе к поставленной последним проблеме антиномии вкуса. Кант видел неразрешимое противоречие в том, что каждый человек имеет свой индивидуальный вкус и наряду с этим существует общая для всех единая эстетическая оценка; с одной стороны, о вкусах не спорят, а с другой стороны, о них надо спорить.

Гердер прежде всего показывает, что единого, неизменного вкуса не было и не может быть. Каждый человек — сын своего народа, а эстетические представления народа определяются совокупностью условий его жизни. «Спорить с влюбленным негром об идеале красоты, с турком — о ценности итальянской музыки, с китайцем — об европейских церемониях значило бы попросту терять время и силы» (7, стр. 175). Стремясь подчеркнуть своеобразие культуры того или иного народа, Гердер, конечно, впадает в преувеличение. Однако его мысли о национальной, исторической обусловленности эстетических представлений ценны и плодотворны. К тому же Гердер далек здесь от релятивизма; национальный вкус для него вполне четкая категория.

Носитель национального вкуса — народ; в иной бедной хижине больше вкуса, чем в роскошном дворце. Вкус проявляется не только в так называемых изящных искусствах, но буквально во всем, в любом предмете деятельности человека. Вкус воспитывается и развивается.

Воспитатели вкуса — художник и критик. В анализе художественного произведения недопустимы произвольные,

субъективные оценки. Гердер придавал большое значение научно обоснованному разбору произведений искусства. Справедливая оценка, подчеркивал он, может быть дана только в том случае, когда известно, что было раньше сделано в данной области. Науки и искусства требуют такого судьи, который, обладая необходимыми знаниями, мог бы беспристрастно высказывать свое мнение. Только подлинный знаток, мастер имеет право голоса, дилетант, недоучка должен молчать. Перед большим талантом критика должна склоняться, даже его ошибки требуют к себе уважения. Мелкая душа видит только недостатки, вдумчивый критик замечает новое, прекрасное, доброе. Право на порицание дается только тому, кто может указать путь к устранению ошибок.

Заключение

Один из историков культуры XIX в. пришел к выводу, что учение Гегеля «является не чем иным, как переложением доктрины Гердера на язык метафизики» (15, стр. 74). Это заявление звучит парадоксально, тем более что сам Гегель никогда не называл Гердера в числе своих учителей и, судя по тому, что в своих «Лекциях по истории философии» не посвятил ему ни строчки, вообще не считал его мыслителем, достойным внимания, и тем не менее знакомство с творчеством обоих философов убеждает в их несомненной идейной близости.

Гегель воспринял от Гердера, обогатив новым содержанием, идею всеобщего развития, взгляд на общество как на единое органическое целое, идею исторической необходимости, понимание связи идеологических форм с практической деятельностью. Преемственность здесь налицо, и несправедливое отношение Гегеля к имени своего предшественника можно объяснить лишь какими-либо привходящими мотивами. Гегель, видимо, считал Гердера устаревшим писателем. Это было вызвано оппозицией последнего к философии Канта и Фихте, этому способствовала богословско-моралистическая фразеология и эмоциональная окраска многих сочинений Гердера, совершенно чуждые Гегелю и его направлению. Диалектические идеи у Гердера еще не потеряли следы чувственной конкретности; возможно, что великому идеалисту, набросавшему схему развития чистой мысли от Канта через Фихте и Шеллинга к своей собственной философии, претила мысль, что его диалектика в определенной степени обязана своим происхождением философии, столь отягощенной земным, конкретным содержанием.

Гораздо более теплый прием встретило идейное наследие Гердера в среде материалистов. Гёте всегда помнил, чем был обязан Гердеру. С благодарностью вспоминал о нем Форстер. Узы тесной дружбы связывали с ним Эйнзиделя и Кнебеля. Фейербах в числе своих учителей называл Гердера, «этого жреца и пророка человечества» (24, т. 1, стр. 385). Гердер не был материалистом, но его идеи оказали плодотворное влияние на ряд материалистических учений не только в Германии, но и за ее пределами[19]. Последнее мы покажем на примере Радищева.

Гердер и Радищев — тема не новая, хотя ее нельзя считать освещенной в достаточной степени. Радищеву близок историзм Гердера, его интерес к культуре всех народов, ненависть к тирании, гуманистические убеждения. В России Радищев был

первооткрывателем народного творчества, но своим интересом к фольклору в известной мере он обязан Гердеру. Фольклорные мотивы «Путешествия из Петербурга в Москву» созвучны Гердеру, но Радищев идет дальше немецкого просветителя в оценке творческих сил народа, призывая его к революции.

Гердер в центре внимания Радищева и в его основной философской работе — трактате «О человеке, его смертности и бессмертии». Трактат этот до сих пор остается загадкой для исследователей: в книге как бы присутствуют две взаимоисключающие точки зрения, и не так просто сказать, какой из них отдает предпочтение автор. Первые две части трактата содержат убедительное опровержение бессмертия души, в двух последних его частях доказывается прямо противоположный тезис.

Если следовать внешней логике книги, то надо признать автора идеалистом, сторонником религиозного взгляда. Именно такие оценки Радищева можно встретить в работах буржуазных историков. Но уже Пушкин тонко подметил, что Радищев охотнее излагает, чем опровергает, доводы атеизма. Допустить, что трактат представляет собой конспективное изложение чужих точек зрения, реферат о прочитанных книгах, значило бы не понять глубины произведения Радищева, не почувствовать страсти, которой оно исполнено.

Остается одна возможность — увидеть в книге единую, пусть непоследовательную, но все же целеустремленную логику изложения материалистических воззрений. Этот взгляд на трактат Радищева давно получил права гражданства в советской литературе. При этом содержащиеся в книге декларации в пользу идеализма объясняются либо противоречивостью убеждений Радищева, либо цензурными соображениями, стремлением замаскировать свои воззрения. Мы не беремся судить, какое из двух допущений является истинным. Возможно и нечто третье: трактат при опубликовании подвергся искажению. Он был напечатан посмертно, а подобные издания литературного наследства революционных мыслителей в то время нередко преследовали цели реабилитации последних в глазах правящих кругов. Тереза Форстер, например, публикуя переписку своего мужа-якобинца, не только делала купюры, но заменяла одни выражения другими. Возможно, что подобная, а может быть, и даже более решительная «работа» была проделана над трактатом Радищева. К сожалению, рукопись трактата не сохранилась, а без нее невозможно сделать какие-либо определенные выводы в этом отношении.

К тому же анализ трактата Радищева не является нашей

задачей. Опираясь на знакомство с творчеством Гердера, мы хотим лишь выдвинуть дополнительные аргументы в пользу того взгляда, что в содержании трактата, несмотря на бросающиеся в глаза противоречия, имеется единая внутренняя логика. Дело заключается в том, что во всех четырех его книгах мысль Радищева в какой-то мере как бы следует за Гердером, рассматривая поставленные им проблемы, обдумывая выдвинутые им идеи, развивая и углубляя их.

Гердеровские мотивы в трактате «О человеке…» отмечались уже в работах И. Лапшина и К. Биттнера. Но оба эти автора, считая, что как Гердер, так и Радищев являются идеалистами, не могли охватить проблему во всей ее полноте. Лапшин сопоставлял с произведениями Гердера лишь третью и четвертую книги трактата; Биттнер увидел отзвук гердеровских идей и в первой книге, но решительно отказывался от того, чтобы найти что-либо общее с Гердером во второй книге, проникнутой духом «динамического материализма» и исполненной стремления к «четкому» определению исходных понятий. Биттнер отмечал здесь близость позиции Радищева к работам Пристли и заявлял, что вторая книга «вряд ли что-либо даст для темы Гердер и Радищев, так как ни динамический материализм, ни четкое разграничение понятий не были делом Гердера. Не удивительно поэтому, что во второй книге мы не можем найти никаких моментов соприкосновения с Гердером» (28, стр. 35).

Между тем уже одно имя Пристли заставляет вспомнить о Гердере. Как мы отмечали выше, в «Идеях философии истории человечества» Гердер солидаризуется с английским материалистом и отстаивает динамическую концепцию, в значительной степени приближающуюся к материалистической философии. Идеи несотворимости мира, единства материи и сознания, исторической эволюции психики, которые развиваются во второй книге трактата Радищева, вполне созвучны Гердеру. Рассматривая ступени возникновения сознания, Радищев говорит о раздражимости («раздраженность»), которая заметна уже у растений, о чувственности, которая связана с наличием нервов, о мышлении как о процессе деятельности мозга. Все это перекликается с соответствующими местами гердеровской работы «О познании и ощущении человеческой души», которую мы рассматривали выше. Вполне возможно, что здесь мы имеем дело не с заимствованием, а с совпадением, с параллельной работой мысли, занятой одними и теми же проблемами. Разбирая проблему раздражимости, и Гердер и Радищев ссылаются на один и тот же источник — работы Галлера. Так обстоит дело со второй книгой.

Что касается трех остальных, то их близость работам Гердера еще очевиднее. В первой книге Радищев неоднократно называет имя Гердера, перелагает или цитирует его работы. Критика преформизма, сопоставление человека с животными, пантеистическое истолкование бога, даже афоризм «человек рожден для общежития» — все это в той или иной степени восходит к Гердеру.

В третьей части мы также встречаемся и с именем, и с мыслями Гердера. Мы видим их в рассуждениях «о лестнице веществ», о том, что человек не есть «конец творения», что постепенность в усложнении организмов проистекает из «постепенности в сложении естественных сил», которые связаны с органами и организмами, но не тождественны им, что естественные силы не могут ни исчезнуть, ни деградировать, а только совершенствоваться. В четвертой части Радищев воспроизводит ход мыслей гердеровского диалога «О переселении душ»; из трех возможных вариантов «человеческого бытия по смерти» (перевоплощение в себе подобное, в низшее или высшее существо) им принимается, так же как и Гердером, последний. Мы помним, что эти отдающие мистицизмом рассуждения приводили Гердера к предположению о всеобщности развития и его беспредельности. К аналогичным выводам приходит и Радищев: «Стремление к совершенствованию, приращение в совершенствовании кажется быть метою мысленного существа и в сем заключается его блаженство; но сему стремлению к совершенствованию, сколь оно ни ограниченно есть, предела и конца означить невозможно» (21, стр. 409). И хотя Радищев неоднократно говорит о личном бессмертии, эта проблема сливается с реальной проблемой совершенствования человека, его будущего.

Последние части трактата вряд ли могли служить «маскировкой». Не все, что в них написано, могло бы удовлетворить священный Синод. Вот, например, рассуждение о боге: «Всемогущее существо в самом деле не награждает, не наказывает, но оно учредило порядок вещам непременный» (21, стр. 414). А в первой книге Радищев восклицает: «Вся плоть, все кости ощущают над собой власть, их превышающую. Называй сие, кто как хочет, но Гоббес, но Спиноза ее ощущали, и если ты не изверг, о человек! то отца своего ты чувствовать должен, ибо он повсюду» (21, стр. 313). Следовательно, и в начале и в конце трактата излагается единая пантеистическая точка зрения, весьма далекая от церковной ортодоксии.

В основном содержании трактата нет противоречий, по-разному звучат лишь рассуждения о бессмертии. Но если

последнее понимать как неуничтожимость сил природы, непрерывность прогрессивного развития человека, то признание бессмертия теряет мистический смысл. К тому же не у всех материалистов XVIII столетия была единая, последовательная точка зрения на эту проблему. А Гердер и Радищев были сыновьями своего века.

Имя Гердера было чрезвычайно популярно в русских литературных кругах. Державин, Карамзин, Жуковский вдохновлялись и его интересом к античности, и его любовью к народному творчеству. Проникновенную характеристику Гердера как историка мы находим в «Арабесках» Гоголя. Идеями Гердера проникалось и русское естествознание. Отзыв К. Бэра мы приводили. Я. К. Кайданов в своей диссертации «Четверичность жизни» (1812) неоднократно ссылается на Гердера.

Свидетельством огромного интереса к Гердеру в России того времени служит и то обстоятельство, что в 1805 г. Дерптский, ныне Тартуский, университет приобрел на аукционе в Веймаре значительную часть личной библиотеки мыслителя (см. 11). Правда, по дороге в Прибалтику много книг погибло при кораблекрушении, но то, что удалось спасти, и поныне с любовью хранится в одном из старейших наших книгохранилищ. Памятник Гердеру в Риге и его библиотека в Тарту — зримые напоминания о той роли, которую некогда сыграл великий немецкий просветитель в духовном развитии народов нашей страны.

Указатель имен [20]

Август Готский 79
Аверроэс 107, 109
Аделунг И. К. 58, 59
Азадовский М. К. 151, 153
Альберт Великий 82
Андреэ В. 87
Аристотель 77, 82, 131, 149
Арнольд Г. 55
Аттила 96

Баумгартен А. 123 — (125
Биттнер К. 170, 171
Бэкон Р. 82
Бэр К. 102, 174

Векрлин В. Л. 52
Вико Дж. 55, 69, 134
Виланд Х. М. 17, 104
Вилланова А. 82
Винкельман И. И. 12, 16, 20, 75, 118, 119, 121, 127
Вольтер Ф. М. 56, 59, 68, 79
Вольф К. Ф. 7
Вольф Ф. 154
Вольф Х. 12

Гайм Р. 143
Гален 82
Галилей Г. 158
Галлер А. 43, 172
Гаман И. Г. 18, 103, 107, 126, 146
Гарвей У. 158
Гегель Г. В. Ф. 64, 69, 70, 116, 134, 167
Гельвеций К. А. 72, 73
Герберт 82
Гёте И. В. 16,17,22, 24, 49, 56, 72, 90, 132, 144, 146, 168
Геттнер Г. 54
Гоббс Т. 106
Гогенштейн Ф. 49
Гоголь Н. В. 174
Гомер 154, 155
Готшед 147

Гриб В. 120
Гумбольдт В. 30
Гумилев Н. 24

Даламбер Ж. Л. 21
Декарт Р. 52
Державин Г. Р. 173
Джиллис А. 168
Дидро Д. 21, 126
Дильтей В. 13
Диоскорид 82

Евклид 82

Жирмунский В. М. 30, 149
Жуковский В. А. 173

Зоргенфрей В. 24
Зульцер И. Г. 155
Зупхан Б. 100
Зюсмильх И. П. 30, 34

Изелин И. 57, 60

Кайданов Я. К. 174
Кант И. 8,9,11,18,24, 47, 48, 75, 88, 93, 98, 99, 100–114, 116, 117, 127-129, 131–133, 156, 159–161, 165, 167, 168
Карамзин Н. М. 22, 23, 173
Карл Август (герцог) 17
Карл Великий 57
Клингер Ф. М. 156
Клопшток Ф. Г. 144
Кнебель К. Л. 24, 168
Коллар Я. 78
Коменский Я. А. 93
Кондильяк Э. Б. де 30, 32, 33, 36
Константин Великий 55
Конфуций 90
Коперник Н. 10
Корнель П. 147, 148
Корф Г. 100
Кромвель О. 152
Кювье Ж. 102

Ламетри Ж. О. 21
Лапшин И. И. 170
Ленц Э. Х. 156
Лессинг Г. Э. 13, 17, 20. 21, 37, 45, 51, 52, 58, 59, 87, 90, 118–122, 127, 132, 133, 135, 137, 139, 140, 142, 143, 146, 147
Лисипп 137
Лукреций Кар. 27
Луллий Р. 82
Людовик XVI 56, 89, 157
Лютер М. 14

Мазарини Дж. 96
Марий 96
Марк Аврелий 90
Макферсон Д. 152
Маркс К. 130, 131
Мезер Ю. 56, 57
Меринг Ф. 100
Мирон 137
Монтескьё 21, 55

Николаи Х. Ф. 155
Ницше Ф. 91
Ньютон И. 48, 113

Оссиан 152

Пенн В. 93
Перикл 77
Перси Т. 152, 153
Пифагор 45
Платон 45, 76
Потебня А. А. 30
Пристли Дж. 49, 171
Птолемей 82, 84
Пушкин А. С. 169

Рабле Ф. 146
Радищев А. Н. 168–173
Расин Ж. 148
Рафаэль 135
Рейман П. 78
Рейнгольд К. Л. 104
Ридель Ф. 42, 123–125

Руссо Ж. Ж. 21, 31, 32, 36, 57, 61

Свифт Дж. 145, 146
Сен-Пьер Ш. 93, 97
Сервантес де Сааведра М. 146
Сократ 76, 83
Софокл 120, 122, 147, 151
Спартак 78
Спиноза Б. 13, 50–52, 100
Стерн Л. 146

Тамерлан 96, 157
Тацит К. 63

Фейербах Л. 127, 168
Филдинг Г. 144
Фихте И. Г. 17, 79, 167 168
Фишер К. 99
Форстер Г. 52, 88, 90 168
Форстер Т. 170
Франклин В. 90
Фридрих II 13, 17

Хогарт У. 126

Цезарь см. Юлий Цезарь
Целлариус Хр. 55
Цицерон Марк Тулий 119

Челаковский Ф. 78
Чернышевский Н. Г. 13, -127
Чингис-хан 96

Шекспир В. 146–151, 161
Шеллинг Ф. В. 168
Шефтсбери А. Э. 127
Шиллер Ф. 16, 24, 52
Штейн Ш., фон 49
Штеннталь Х. 30
Штраус Д. 100

Эйнэидель А. 24, 88
Энгельс Ф. 11
Эпикур 21

Юлий Цезарь 63

Якоби Ф. Г. 103

Литература

1. *Маркс К.* и *Энгельс Ф.* Из ранних произведений, М., 1956.
2. *Энгельс Ф.* Диалектика природы. М., 1950.

* * *

3. *Гердер И. Г.* Избранные произведения. М.—Л., 1959.
4. *Herder J. G.* Werke in fünf Bänden. Weimar, 1957.
5. *Herder J. G.* Zur Philosophie der Geschichte, Bd. 1–2. Berlin, 1952.
6. *Herder J. G.* Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft. Berlin, 1955.
7. *Herder J. G.* Kalligone. Weimar, 1955.
8. *Herder J. G.* Briefe. Weimar, 1959.
9. *Herder J. G.* Sämtliche Werke. Hrsg. von B. Suphan, Bd. I–XXXIII. Berlin, 1877–1913.

* * *

10. *Азадовский М. К.* История русской фольклористики. М., 1958.
11. *Вигель Э.* К изучению истории библиотеки И. Г. Гердера. Ученые записки Тартуского государственного университета № 124, Труды по философии, VI. Тарту, 1962.
12. *Винкельман И. И.* История искусства древности. М., 1933.
13. *Гайм Р.* Гердер, его жизнь и сочинения, т. 1–2. М., 1888.
13а. *Гёте И. В.* Поэзия и правда. М.,1969.
14. «Избранные произведения русских естествоиспытателей первой половины XIX века». М., 1959.
15. «История XIX века». Под ред. Э. Лависса и А. Рамбо, т. 4. М., 1938.
16. *Кант И.* Сочинения в шести томах. М., 1963–1966.
17. *Карамзин Н.* Избранные произведения, т. 1. М., 1964.
18. *Лессинг Г. Э.* Избранные произведения. М., 1953.
19. *Лихтенштадт В. С.* Гёте. Пг., 1920.
20. *Мерinг Ф.* Легенда о Лессинге. Литературно-критические статьи, т. 1. М., 1934.
21. *Радищев А. Н.* Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1952.
22. *Рейман П.* Основные течения в немецкой литературе

1750–1848. М., 1959.

23. *Стасюлевич М.* Философия истории в главнейших ее системах. СПб., 1908.

24. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. 1–2. М., 1955.

25. *Фишер К.* История новой философии, т. III. СПб., 1905.

26. *Чернышевский Н. Г.* Полное собрание сочинений, т. IV. М., 1948.

27. *Янкелович Л. Ю.* Гердер в Прибалтике. Тарту, 1971. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук.

28. *Bittner K.* J. Herder und A. N. Radiščev. «Zeitschrift für slavische Philologie», Heft I, 1956.

29. *Clark R.* Herder. His Life and Thought. Berkley, 1955.

30. *Dobbek W.* Johann Gottfried Herder. Weimar, 1950.

31. *Gillis A.* Herder. Hamburg, 1949.

32. *Hettner H.* Geschichte der deutschen Literalur im 18. Jahrhundert, Bd. 1. Berlin, 1961.

33. *Hohenstein F.* Weimar und Goethe. Rudolfstadt, 1958.

34. *Korff H.* Geist der Goethezeit, Bd. I–V. Leipzig, 1955–1957.

35. *Lessing G. E.* Auswahl in drei Bänden. Leipzig, 1952.

36. *Lindner H.* Das Problem des Spinosismus im Schaften Goethes und Herders. Weimar, 1960.

37. *Adler E.* Herder und die deutsche Aufklärung. Wien, 1968.

38. *Bärenbach F.* Herder als Vorgänger Darwins. Berlin, 1877.

39. *Bäte L.* Johann Gottfried Herder. Stuttgart, 1948.

40. *Begenau S. H.* Grundzüge der Asthetik Herders. Weimar, 1956.

41. «Herder-Studien». Würzburg, 1960.

42. «Herder im geistlichen Amt». Leipzig, 1956.

43. «Im Geiste Herders». Kitzingen am Main, 1953.

44. *Jacoby G.* Herder als Faust, 1911.

45. *Jüms D.* Begriff und Problem der historischen Zeit bei Johann Gottfried Herder. Göteborg, 1956.

46. *Kant I.* Zur Geschichtsphilosophie. Berlin, 1947.

47. *Kühnemann E.* Herder. München. 1927.

48. *Mayo R.* Herder and the beginnings of comparative literature. Chapel Hill, 1969.

49. *Peyer H.* Herders Theorie der Lyrik. Winterthur, 1955.

50. *Schmidt R.* Cultural nationalism in Herder. — «Journal of the history of ideas», 1956, N. 3.

51. *Schweitzer B.* Herders «Plastik» und die Entstehung der neueren Kunstwissenschaft. Leipzig, 1948.

52. *Sivers J.* Herder in Riga. Riga, 1868.

53. *Stolpe H.* Die Auffassung des jungen Herders vom Mittelalter. Weimar, 1955.

54. *Träger C.* Studien zur Literaturtheorie und vergleichenden Literaturgeschichte. Leipzig, 1970.

55. *Wells G. A.* Herder and after. New York, 1959.

notes

Примечания

1

Преобладающее влияние Лессинга на Гердера впервые показал Н. Г. Чернышевский. «Гердер, — писал он, — до такой степени пропитан сочинениями Лессинга, что из теоретических произведений не оставалось почти ни одного, которое не подало бы ученику случая к сочинению в том же роде на ту же тему… Недаром говорил Гердер, что „как он ни бьется, а все-таки единственный человек, интересующий его, — Лессинг“» (26, стр. 174).

2

Впоследствии, вспоминая о своей жизни в Риге, Гердер говорил, что он был окружен там «ненавистью всего духовенства» (8, стр. 72).

3

Узнав ближе своего последователя, Лессинг стал дорожить его мнением. Сталкиваясь с новой проблемой, Лессинг думал о том, «что скажет по этому поводу Гердер» (8, стр. 194).

4

«Эту книгу сочинил я в молодости, — объяснил Гердер Н. М. Карамзину, пожаловавшемуся автору на ее непонятность, — когда воображение мое было во всей своей бурной стремительности и когда оно еще не давало разуму отчета в путях своих» (17, стр. 177).

Здесь Гердер ближе к истине, чем его учитель Лессинг, который хотя и являлся противником божественного происхождения языка, но все же считал, что общие понятия возникли раньше, чем слова меньшей общности: «дерево более древнего происхождения, чем дуб, ель, липа» (35, т. 3, стр. 247).

Здесь видно, насколько решительнее Гердер разрывает с философским идеализмом, чем Лессинг, который пытался материалистические идеи о развитии психики сочетать с учением Платона и Пифагора. Но уже и Лессинг, говоря словами Гердера, «рационализировал и интерпретировал по-своему» идею переселения душ и во всяком случае «не вкладывал в нее поповского смысла» (9, т. XVI, стр. 349).

7

Гердер употребляет здесь слово «Schöpfung», которое буквально означает «творение»; однако из контекста видно, что речь идет не о божественном акте творения, а о творчестве природы.

8

Ф. Гогенштейн — автор книги, по которой мы цитируем это письмо, — комментирует его следующим образом: «Выдержки из письма госпожи фон Штейн передают основную мысль Гердера о том, что животные — „старшие братья людей“. Вследствие различных условий существования развились и те и другие путем „метаморфозы“, превращения из одного общего пратипа» (33, стр. 161).

9

В статье «О человеческом бессмертии» (1791) Гердер заявляет, что личное бессмертие — это «плод предположения», а не «продукт знания», и поэтому он не собирается рассуждать на эту тему. Внутренним содержанием подлинного человеческого бессмертия, по его мнению, служит преемственность культурного развития. Для Гердера бессмертны высшие и непреходящие творения человеческого разума: нравственность, философия, искусство.

Правда, смысл этого заявления можно рассматривать как протест против угнетения отсталых народов, как подчеркивание единства человеческого рода. Обращаясь к европейцу, Гердер говорит, что индеец и негр — его братья. «Их ты не имеешь права угнетать, убивать и грабить, потому что они такие же люди, как и ты, с обезьянами же тебя не связывают узы братства» (9, т. XIII, стр. 257).

Гердер необычайно ценил эту книгу, считая ее «идеалом истории» одного народа, в данном случае греческого. Однако у Винкельмана он видел слабость, которую старался избежать в своем труде, — отсутствие анализа преемственности культуры, связей между народами: «В этом произведении, полном великих исторических прозрений, мне не хватает самого значительного: как один народ передавал свою культуру другому, что́ каждый из них получал в результате возникших связей, изобретал, улучшал, развивал дальше?» (5, т. 1, стр. 213).

12

Принц Август Готский, прочитав четвертую часть «Идей…», вспомнил о Вольтере. «Вы сходитесь во мнениях с этим писателем, — писал он Гердеру, — едва ли не чаще, чем думаете и желаете» (13, т. 2, стр. 242). Фихте, пострадавший в 1798 г. от несправедливого обвинения в атеизме, был просто возмущен тем, что Гердеру сходит с рук критика христианства. В одном из своих писем (1799) он даже грозил поднять вопрос о том, почему не привлекают к ответственности «веймарского суперинтенданта, печатно изложившего философскую систему, которая так же похожа на атеизм, как одно яйцо похоже на другое» (13, т. 2, стр. 734).

13

«Полностью счастливое государство — это утопия», — отмечал Гердер, комментируя соответствующую мысль немецкого утописта XVII в. В. Андреэ, к творчеству которого он проявлял живой интерес (9, т. XVI, стр. 301).

В последующих выпусках «Писем…» встречаются и отрицательные отзывы о событиях во Франции.

15

Насколько Кант был здесь несправедлив, свидетельствует отзыв скупого на похвалы К. Бэра: «Гердер пророчески набросал общий очерк сравнительной анатомии, и работы Кювье, и вообще работы более нового времени могут считаться лишь длинными комментариями к этому очерку» (14, стр. 211).

Гердер и в более ранних своих работах неоднократно подчеркивал тесную связь между ростом знаний и практической деятельностью. Расцвет науки в новое время вызван был, по его мнению, в частности, расширением торговли, открытием новых земель. «Математика нужна была для судостроения, для мореплавания, для создания машин и исчисления времени» (4, т. 3, стр. 297).

17

Гердер был знаком с «Новой наукой» Вико, которую называл «любимым предметом изучения» (8, стр. 377).

18

В «Каллигоне» Гердер писал: «*Гений* — высокий небесный дух, действующий по законам природы в соответствии со *своей* природой на *службе* людей» (7, стр. 169).

Помимо Германии, Австрии и Прибалтики влияние Гердера распространилось главным образом в славянском мире, и особенно в России; английский гердеровед А. Джиллис пишет: «Во Франции, как в Англии и Америке, Гердер не был оценен по заслугам вплоть до конца XIX столетия, и его влияние было ограниченным» (31, стр. 202).

20

Страницы даны по печатному изданию *(прим. верстальщика fb2)*.